hbl, stx B 3148.B68 1905
Schopenhauer als Mensch und Philos
3 9153 00755732 7

B/3148/B68/1905

A. Bossert

Schopenhauer

als Mensch und Philosoph

Dresden
Carl Reissner

Schopenhauer
als Mensch und Philosoph.

Schopenhauer

Schopenhauer

als Mensch und Philosoph.

als Mensch und Philosoph.

Von

A. Bossert.

Bossert

Autorisierte deutsche Bearbeitung,

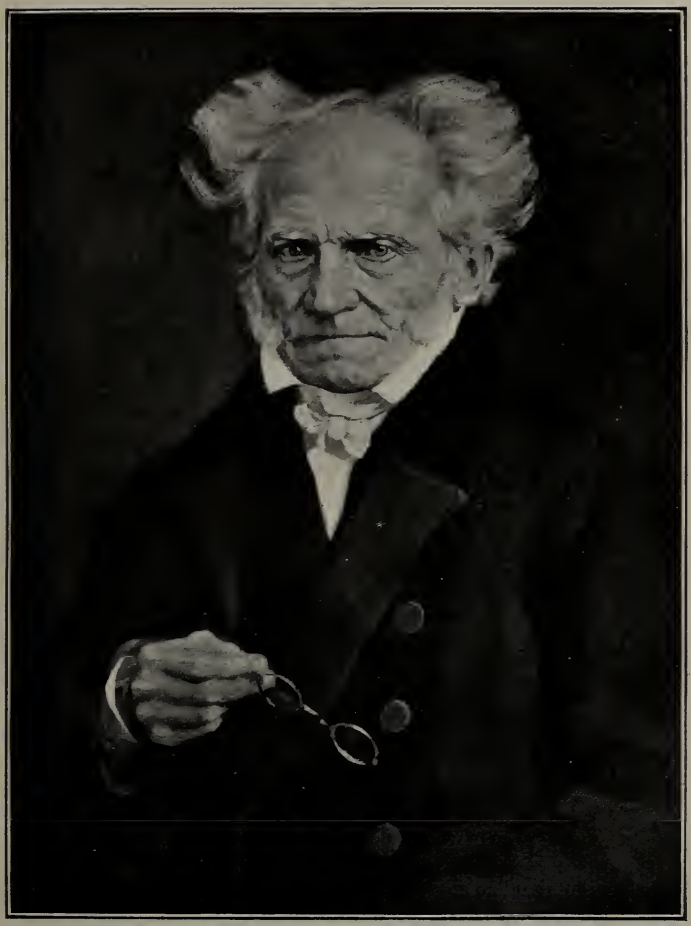
besorgt von

Dr. Friedrich Norden.

Dresden.
Verlag von Carl Reißner.
1905.

193.7
Sch652B

Druck von H. Klöppel, Quedlinburg.



Schopenhauer.

Mit Genehmigung der Photographischen Gesellschaft in Berlin.

Vorrede des Verfassers.

Ein philosophisches System kann von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachtet werden, nämlich als eine Folge der ihm vorausgegangenen Systeme und als das besondere geistige Erzeugnis eines Philosophen. Beim ersten Anblick scheint es, als ob die Systeme in bestimmter organischer, sich fast unvermeidlich vollziehender Entwicklung auseinander hervorgingen; aber die menschliche Freiheit entsagt hier ebenso wenig wie anderswo ihren Rechten. Schopenhauer würde zwar nicht sein, was er ist, wenn er nicht nach Kant gekommen wäre, aber seine Lehre würde sich auch nicht ohne seine geistige Eigenart und ohne seine Lebensumstände erklären lassen. In dieser Hinsicht besteht kein Unterschied zwischen der Geschichte der Philosophie und der Literaturgeschichte.

Schopenhauers Leben ist von Wilhelm Gwinner und Eduard Grisebach dargestellt worden. Gwinners Biographie ist das Werk eines Freundes, der eine große Bewunderung für die geniale Persönlichkeit des Meisters hegt, wenn er auch seine Lehre nicht bedingungslos aufnimmt; die Dokumente, die sie enthält und die intimeren Nachrichten, die der Verfasser besaß, machen sie besonders wertvoll.[1]) Das knapper gefaßte Buch von Grisebach ist ein Muster an Klar-

[1]) Wilhelm Gwinner, ‚Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt', Leipzig, A. Brockhaus, 1862; zweite, umgearbeitete und vielfach vermehrte Auflage unter dem Titel ‚Schopenhauers Leben', ebd. 1878.

heit und Genauigkeit, das Ergebnis langwieriger, sorgfältigster Forschungen und mit einer Überzeugungswärme geschrieben, die durch die Kürze der Darstellung dringt.[1]) Beide Werke vervollständigen sich gegenseitig; das zweite lehnt sich an das erstere an und dient häufig zu seiner Berichtigung.

Erst spät zum Ruhme gelangt, konnte Schopenhauer selber keine Gesamtausgabe seiner Werke mehr veranstalten; aber die Gestalt, in der ihn die Nachwelt kennen sollte, beschäftigte ihn sehr. Er war ein geborener Schriftsteller, und ein Gedanke galt ihm erst dann für abgeschlossen, wenn er in Worten ausgedrückt war. Er hatte die Reihenfolge, in der seine Schriften gelesen und veröffentlicht werden sollten, angegeben, und in Randbemerkungen berichtigte und vervollständigte er unablässig seine Handexemplare. In seinem Testamente vermachte er seinem Jünger J. Frauenstädt das Verlagsrecht aller ferneren Auflagen seiner Schriften sowie seine Manuskripte. In einem der letzten Bogen, die seine Hand beschrieben, sagte er: „Erfüllt mit Indignation über die schändliche Verstümmelung der deutschen Sprache, welche, durch die Hände mehrerer Tausende schlechter Schriftsteller und urtheilsloser Menschen, seit einer Reihe von Jahren, mit eben so viel Eifer wie Unverstand, methodisch und con amore betrieben wird, sehe ich mich zu folgender Erklärung genöthigt: Meinen Fluch über Jeden, der, bei künftigen Drucken meiner Werke irgend etwas daran wissentlich ändert, sei es eine Periode, oder auch nur ein Wort, eine Silbe, ein Buchstabe, ein Interpunktionszeichen." Frauenstädt veröffentlichte in den Jahren 1873 und 1874 die erste Gesamtausgabe der Werke

[1]) Eduard Grisebach, ‚Schopenhauer, Geschichte seines Lebens' (Fünf- und Sechsundzwanzigster Band der „Geisteshelden"), Berlin, Ernst Hofmann & Co., 1897.

Schopenhauers;[1]) man kann aber nicht sagen, daß es ihm gelungen sei, die posthume Verwünschung seines Meisters von seinem Haupte fern zu halten. Erst Grisebach hat eine den Absichten des Autors besser entsprechende Ausgabe geliefert.[2])

Die Philosophie Schopenhauers hat im achten Bande der „Geschichte der neueren Philosophie" von Kuno Fischer eine ausführliche kritische Darstellung gefunden.[3]) In Frankreich wurde sie zuerst vom Standpunkt des spiritualistischen Eklektismus, der noch um die Mitte des Jahrhunderts vorherrschte, beurteilt; zu gleicher Zeit brachte die Revue Germanique einige Bruchstücke in französischer Übersetzung. Endgültig lenkte schließlich im Jahre 1870 Challemel-Lacour, der Schopenhauer in Frankfurt gesehen hatte, durch einen beredten, ins Herz der Lehre treffenden Aufsatz die Aufmerksamkeit auf ihn.[4]) Einige Jahre später erschien das kurze, gehaltvolle Büchlein von Ribot.[5]) Erst kürzlich widmete

---

[1]) ‚Arthur Schopenhauer's sämmtliche Werke in sechs Bänden', Leipzig, F. A. Brockhaus, 1873/74. — Vorher hatte Frauenstädt veröffentlicht: ‚Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente', ebd. 1864.

[2]) ‚Arthur Schopenhauers sämmtliche Werke in sechs Bänden' (Leipzig, Verlag von Ph. Reclam jun.); ‚Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß'. Vier Bände (ebd.). — Die zwölfbändige Ausgabe von Rudolf Steiner in ‚Cottas Bibliothek der Weltliteratur' beruht auf der Grisebachschen, nur die Reihenfolge der Werke ist eine andere.

[3]) ‚Arthur Schopenhauers Leben, Wirken und Lehre', Heidelberg, Wintersche Universitätsbuchhandlung, 2. Aufl., 1898.

[4]) Un Bouddhiste contemporain en Allemagne (Revue des Deux Mondes, 15. März 1876); wiederabgedruckt in den Études et Réflexions d'un pessimiste, Paris, Charpentier, 1901 (auch deutsch, Leipzig, 1901).

[5]) Th. Ribot, la Philosophie de Schopenhauer, Paris, F. Alcan, 1874; 9. Auflage, 1903.

noch Brunetière dem Philosophen zwei Aufsätze, in denen er besonders den moralischen Einfluß des Pessimismus untersuchte.[1])

Schopenhauer hat wenig geschrieben; mit Stolz nannte er sich einen „Oligographen". Selbst sein Briefwechsel, dessen Inhalt zum Teil aus Belehrungen an seine Jünger besteht, ist nicht sehr ausgedehnt. Die einzelnen, fast unmittelbar nach seinem Tode begonnenen Veröffentlichungen sind von Schemann und Grisebach in zwei Hauptsammlungen vereinigt worden, von denen zwar keine ganz vollständig ist, die sich aber beide gegenseitig vervollständigen.[2]) Dieser Briefwechsel beleuchtet und beseelt Schopenhauers philosophische Lehre, verleiht ihr konkretes, atmendes Leben und zeigt sie in ihrer Berührung mit den Menschen. Zugleich offenbart sie uns die Persönlichkeit des Philosophen mit ihren kleinen Fehlern und Schwächen, die ja um so verzeihlicher sind, als er sie nicht zu verheimlichen suchte, aber auch mit jener tiefen Wahrheitsliebe, welche seinem Leben zur Richtschnur diente und den vorherrschenden Zug seines Charakters bildete.

Vorwort zur deutschen Ausgabe.

Wie ungemein reich auch unsere Schopenhauerliteratur ist, so wird doch der Versuch, dem vorliegenden, von einem

---

[1]) Revue des Deux Mondes, 1. Oktober 1886 und 1. November 1890; wiederabgedruckt in ‚Questions de critique' und in ‚Essais sur la littérature contemporaine.'

[2]) Ludwig Schemann, Schopenhauerbriefe, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1893; Eduard Grisebach, Schopenhauers Briefe, Leipzig, Reclam, o. J. — Grisebach hat auch ‚Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche' gesammelt und herausgegeben (Berlin, E. Hofmann & Co., 1898).

Ausländer verfaßten Buche bei uns Bürgerrecht verschaffen zu wollen, wohl kaum der Rechtfertigung bedürfen. Die vorhandenen deutschen Darstellungen der Philosophie Arthur Schopenhauers, worunter so viele geistvolle und vortreffliche Arbeiten, sind teils zu gelehrt, teils zu streng wissenschaftlich; die besten, nämlich das Werk des Altmeisters Kuno Fischer, das Buch des feinsinnigen Johannes Volkelt[1]) und die einsichtige Arbeit Rudolf Lehmanns[2]) zu umfangreich, zu ausführlich, zu viel voraussetzend für einen größeren Leserkreis, und unter den andern noch vorhandenen ist — wenn man die schöne Abhandlung Paulsens ausnimmt[3]) — so weit mir bekannt, keine, welche das Thema in so faßlicher, treffender und einleuchtender Weise behandelte, wie das Bossertsche Buch. Mit vollster Beherrschung des Stoffes läßt der Verfasser den reichhaltigen, verwickelten Grundriß der Gedankenwelt des Philosophen vor dem Geiste des Lesers entstehen, und weit entfernt, sie zum Gegenstand lauten Preises zu machen oder durch wohlfeiles Aufweisen innerer Widersprüche erledigen und abtun zu wollen, erreicht er durch glückliche Vereinigung der Probleme und durchsichtige Formulierung der Gedanken, daß das Große und Wahre in ihnen wie von selbst hervortritt. Die eigenartige bedeutende Persönlichkeit Schopenhauers, die mit ihren starken Affekten

[1]) J. Volkelt, Arthur Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube. (Frommanns Klassiker der Philosophie, Band X), 2. Aufl., Stuttgart, Frommann, 1901.

[2]) Rudolf Lehmann, Schopenhauer. Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik. Berlin, 1894.

[3]) Friedrich Paulsen, Arthur Schopenhauer: der Zusammenhang seiner Philosophie mit seiner Persönlichkeit: „Deutsche Rundschau", Jahrgang VIII, Heft 10 (1882), S. 61 ff.; umgearbeitet und erweitert in ‚Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles, drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus", 2. Auflage, Berlin, J. G. Cotta, 1901.

und Willensrichtungen sein Philosophieren so sehr beeinflußt hat, ist mit liebevoller Wärme erfaßt; das mit feinfühligem Verständnis gezeichnete Bild, das wir von ihr erhalten, läßt uns ihr geistiges Wachstum an den Berührungen mit den ihre Umgebung bewegenden Gedanken, an den Einwirkungen der Vorgänger, an den Erfordernissen des Lebens und der Wissenschaft mitmachen, und bringt uns so auch ihre erhabenste Gedankenarbeit nahe. Die Darstellung ist frisch und anschaulich, mit lokalen Farben und individuellen Zügen angenehm belebt.

Soviel zur Darlegung des Gesichtspunktes, von dem aus sich die Veranstaltung der vorliegenden deutschen Bearbeitung empfahl; im übrigen muß das Buch seinen Weg natürlich selbst finden. Der Hauptanteil des Herausgebers an der Gestalt, in der das Werk hiermit erscheint, besteht darin, es übersetzt zu haben. Die Abkürzungen, die er sich gestattete, sind höchst unbedeutend und nicht der Erwähnung wert. Aus der neueren und neuesten Schopenhauerliteratur wurde das wichtigste benutzt; auch aus den Briefen, Gedichten und Schriften des Philosophen wurden noch einige wenige, besonders charakteristische Stellen miteingefügt.[1]) Außerdem erfuhren hauptsächlich die Kapitel 1—5, 9—11, 25—30 und 32 eine größere Reihe von Zusätzen, die das Bild der Persönlichkeit des Philosophen zu vervollständigen und gewisse Punkte, die für den Leserkreis des Originals von geringerem Interesse gewesen wären, hervorzuheben und ins richtige Licht zu setzen strebten. Wenn auch ziemlich zahlreich, sind diese Zugaben im einzelnen meist doch zu kurz gehalten, um hier besonders aufgezählt zu werden; nur die größeren Einschaltungen über „eristische Dialektik" (S. 133 ff.) und

[1]) In den zitierten Briefen und Textstellen ist die ursprüngliche Schreibweise mit Absicht beibehalten.

Religion (S. 319 ff.), sowie der Passus über den Briefwechsel (S. 313) seien erwähnt. Abgesehen davon wurden nur noch ein paar Stellen stilistisch ausgeführt, einige Anmerkungen hinzugefügt und einige umgearbeitet und in den Text mit hineinverwoben. Mehr zu ändern, verbot sich von selbst, da sonst der eigentümliche Charakter des Werkes vielleicht verwischt worden wäre; schon so ist der Umfang der deutschen Ausgabe, die auch mit einem Namenregister versehen wurde, um zwei Bogen gewachsen. Die Reproduktion des Wulffschen Schopenhauerbildes ist mit freundlicher Erlaubnis der „Photographischen Gesellschaft" in Berlin hergestellt. Es erübrigt dem Herausgeber noch die angenehme Pflicht, auch an dieser Stelle dem Herrn Verfasser für die Sorgfalt, mit welcher sich derselbe an der Durchsicht der Korrekturbogen zu beteiligen die Güte hatte, seinen herzlichsten Dank auszusprechen.

Brüssel, im September 1904.

F. Norden.

Inhalt.

	Seite
1. Die Eltern	1
2. Die Erziehung	6
3. Der Handlungslehrling	16
4. Die klassischen Studien	28
5. Die Universität	34
6. Die Doktorschrift	41
7. Schopenhauer und Goethe	50
8. Die Farbentheorie	64
9. Dresden	84
10. Italien	95
11. Berlin	107
12. Schopenhauer und Kant	126
13. Die Welt als Vorstellung	141
14. Verstand und Vernunft	152
15. Die Welt als Wille	169
16. Das Primat des Willens	181
17. Die Platonischen Ideen. Das Schöne	192
18. Die Künste	203
19. Geschichte und Dichtkunst	216
20. Freiheit und Charakter	228
21. Der Weltschmerz	236
22. Individuum und Gattung	244
23. Bejahung und Verneinung des Willens	255
24. Das System in seiner Gesamtheit	266
25. Frankfurt	277
26. Die beiden ethischen Preisschriften	288
27. Die ersten Jünger	299
28. Parerga und Paralipomena	315
29. Berühmtheit	330
30. Die letzten Jahre	338
31. Der Schriftsteller	357
32. Die Nachfolger	368
Namenregister	379

Erstes Kapitel.

Die Eltern.

In Schopenhauers Hauptwerk befindet sich ein langes Kapitel über moralische Vererbung. Daß die physischen Eigentümlichkeiten der Individuen sowie der Gattungen erblich seien, hat kein Philosoph und kein Naturforscher jemals bezweifelt, und die alltäglichste Erfahrung beweist es zur Genüge. Ist dies aber auch der Fall bei den Neigungen, den Anlagen, bei allem, was nicht wesentlich mit der Form des Leibes zusammenhängt? Kann man die Sprichwörter „Art läßt nicht von Art" und „Wie der Vater, so der Sohn" ganz unbedingt gelten lassen? Nicht nur bejaht dies Schopenhauer, er meint auch, in der Vererbung der geistigen Eigenschaften das Erbteil eines jeden der beiden Eltern bestimmen zu können. Der Vater verleiht das ursächliche, das Grundelement eines jeden lebenden Wesens, den Trieb zum Handeln, den Willen; von der Mutter stammt, als eine nur untergeordnete Fähigkeit, die Intelligenz. Es fällt Schopenhauer nicht schwer, in der Geschichte Tatsachen zu finden, die seine Theorie rechtfertigen, und er beseitigt einfach diejenigen, welche ihr widersprechen. Daß beispielsweise Domitian der echte Bruder des Titus gewesen sei, „glaube ich", meint er, „nimmermehr, sondern ich vermute, daß auch Vespasian ein betrogener Ehemann gewesen."

Aber er dachte wohl zuerst an sich selber, als er sagte: „Zuvörderst betrachte ein jeder sich selbst, gestehe sich seine Neigungen und Leidenschaften, seine Charakterfehler

und Schwächen, seine Laster, wie auch seine Vorzüge und Tugenden, wenn er deren hat, ein, dann aber denke er zurück an seinen Vater, und es wird nicht fehlen, daß er jene sämtlichen Charakterzüge auch an ihm gewahr werde."[1]) Schopenhauers Vorfahren väterlicherseits waren, soweit man seinen Stammbaum verfolgen kann, Männer von starkem Willen, mit einem Zuge ins Wunderliche. Die Familie war holländischen Ursprungs. Der Großvater war ein Landgutsbesitzer der Umgegend von Danzig; er hatte Schicksalsschläge zu erleiden, die zum teil eine Folge der politischen Umwälzungen waren, durch welche die alte Hansestadt aus der Oberlehnsherrlichkeit der polnischen Könige unter preußische Herrschaft gelangte. Die Großmutter wurde, als sie Witwe geworden, für irrsinnig erklärt und mußte unter Pflegschaft gestellt werden. Von ihren vier Söhnen war der dritte schwachsinnig, der jüngste wurde es infolge von Ausschweifungen. Der älteste, Heinrich Floris, der Vater des Philosophen, assoziierte sich mit seinem Bruder, dem zweiten Sohne, zur Gründung eines Geschäftshauses in Danzig, welches rasch emporblühte. Er war ein großer, starker Mann, mit breitem Munde, aufwärtsstrebender Nase, hervortretendem Kinn und schwerhörig. Als er am Nachmittage des 22. Februar 1788 in sein Komptoir trat, um seinen Angestellten die Geburt eines Sohnes anzukündigen, gratulierte ihm sein Buchhalter im Vertrauen auf seine Taubheit mit den Worten: „Wenn er dem Papa ähnlich wird, muß er ein schöner Pavian werden!"

Zwei Eigenschaften, die man Heinrich Schopenhauer nicht absprechen kann, sind ein gerader, fester Wille, der zwar der Diskussion nicht aus dem Wege ging, aber schließlich doch immer durchdrang, und dann jene Weite des Ideen-

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 43. — Die Zitate beziehen sich auf die Grisebach'sche Ausgabe.

kreises, wie sie der große Seehandel so leicht erzeugt. Er hatte seine Lehrjahre in Bordeaux gemacht und war dann in Frankreich und England viel umher gereist. Er war Kosmopolit, aber hätte er eine Nationalität zu wählen gehabt, so wäre er ein Engländer geworden; er las jeden Tag die „Times". Vor der Geburt seines Sohnes hatte er erklärt, er würde aus ihm einen Kaufmann machen und ihn Arthur nennen, weil dieser Name in allen Sprachen der nämliche bleibe. Auf seinen Reisen hatte er einmal einer Parade Friedrichs II. zu Potsdam beigewohnt und durch sein aristokratisches Aussehn die Aufmerksamkeit des Königs auf sich gelenkt. Friedrich hatte ihn aufs Schloß kommen lassen, sich mit ihm nahe an zwei Stunden unterhalten und ihm durch Kabinetsordre die Genehmigung erteilt, sich mit allen Prärogativen und Vorteilen, die ihm wünschenswert dünkten, in seinen Staaten niederzulassen. Gebrauch machte er aber niemals von diesem Privileg, und als im Jahre 1793 die freie Stadt Danzig dem Königreich Preußen einverleibt wurde, verlegte er den Sitz seines Hauses trotz der mit der Auswanderung verbundenen Vermögensverluste und ungeheuren Abzugssteuer nach Hamburg. Sein ganzes Leben hindurch blieb er seinem Wahlspruch getreu: „Point de bonheur sans liberté."

Er hatte sich im Jahre 1785 mit Johanna Henriette Trosiener, der Tochter des Quartiermeisters des Fischerquartiers und Kirchenvorstehers an der protestantischen Kirche zu St. Johann in Danzig, verheiratet. Er war damals achtunddreißig Jahre alt, sie erst neunzehn: es war also ungefähr der gleiche Altersunterschied, der auch zwischen Goethes beiden Eltern bestand. Johanna war nach den Schilderungen, die uns von ihr gegeben werden, eher anmutig als schön zu nennen; sie war von auffallend kleiner Gestalt, hatte hellbraunes Haar, blaue Augen und in ihrem Gesicht einen lebhaft freundlichen, zuvorkommenden Ausdruck;

sie liebte die Welt und verstand wundervoll zu plaudern. Sie hatte gerade ihren Jugendtraum, eine getäuschte Liebe, ausgeträumt, und als der reiche Kaufmann um ihre Hand anhielt, nahm sie seine Werbung, ohne zu zögern, an. Sie habe, sagt sie, sich nicht einmal die damals gewohnte Bedenkzeit von drei Tagen vorbehalten, weil solche Ziererei ihrem geraden Sinn immer zuwider gewesen sei, und, ohne es zu wissen, sei sie vom ersten Augenblick an in der Achtung des vorurteilfreiesten Mannes, den sie je gekannt, gestiegen. Johanna Schopenhauer wurde später durch ihre Romane berühmt. Für den Augenblick dachte sie nur daran, das Wohlleben, welches ihr Gatte ihr verschaffte, zu genießen und das in ihrer Natur liegende Bedürfnis nach Eleganz und Luxus zu befriedigen. Sie nahm ihren Wohnsitz in einer geräumigen Villa, von der aus man auf das Meer sehen konnte und die sich an einen mit Obstbäumen bepflanzten Berg anlehnte. „Was besaß ich nicht alles!“ schreibt sie in ihren Memoiren. „Den terrassenförmig angelegten herrlichen Garten, voll Blumen und Früchte, den Springbrunnen, den großen Teich mit buntbemalter Gondel, die mein Mann mir aus Archangel hatte kommen lassen und die so leicht zu regieren war, daß ein sechsjähriges Kind damit hätte fertig werden können; Pferde, mit denen ich nach Belieben spazieren fahren konnte; zwei winzige spanische Hündchen; acht Lämmer, die nie anders als wohlgebürstet und schneeweiß vor mir erschienen und deren jedes eine Glocke am Halse trug von neuer, in England gemachter Erfindung, und alle acht bildeten zusammen eine wie Silber tönende, sehr rein gestimmte Oktave; den Hühnerhof mit seltenem Geflügel; uralte Karpfen im Teiche, die eilig herbeischwammen, sobald sie meine Stimme hörten, und mit aufgerissenen Mäulern die Brocken, die ich von meiner Gondel ihnen zuwarf, einander abzujagen sich bemühten.“ Obwohl

sie die „Ziereréien“ im gewöhnlichen Leben nicht liebte, war sie doch ziemlich romantisch angehaucht. Mit Rührung gedenkt sie später noch „der unaussprechlichen Herrlichkeit der lauen nordischen Sommernächte, während welcher die Sonne nur wie zum Scherz auf wenige Stunden sich verbarg, und der purpurrote Streif, der am Horizont die Stelle des Untergangs der Sonne bezeichnet, noch nicht erloschen war, als schon der östliche Himmel in immer steigender Pracht erglühte.“ [1])

---

[1]) Jugendleben und Wanderbilder, Braunschweig 1839. — W. Gwinner, Schopenhauers Leben, S. 13.

Zweites Kapitel.

Die Erziehung.

Arthur war fünf Jahre alt, als sich seine Familie vor der preußischen Okkupation flüchtete und in der freien Stadt Hamburg niederließ. Seine einzige Schwester, Adele, wurde vier Jahre später, im Jahre 1797, geboren. In demselben Jahre begann sein Vater, sich mit seiner Erziehung zu beschäftigen. Heinrich Schopenhauer wollte aus seinem Sohne einen Edelmann machen, wie er selber einer war, mit offenem Auge und geradem Sinn, der alles nach sich selbst beurteile und sich in der Welt durchzuhelfen wisse. Wenn er der kaufmännischen Laufbahn vor jeder anderen den Vorzug gab, so geschah dies nicht aus Gewohnheit oder Vorurteil, sondern aus bestimmten Gründen, des guten Auskommens und der Freiheit wegen, die sie verschafft, und dann wegen der Übung, die sie allen Fähigkeiten gewährt. Es gab zwei Mittel, sich darauf vorzubereiten: das Studium der Sprachen und die Reisen; dies waren daher auch nach seiner Ansicht die beiden Grundlagen jeder persönlichen und gebildeten Erziehung. „Mein Sohn", sagte er „soll im Buche der Welt lesen."

Im Jahre 1797 wurde Arthur Schopenhauer, der bis dahin eine Privatschule in Hamburg besucht hatte, bei einem Geschäftsfreunde seines Vaters in Havre untergebracht. Er blieb daselbst über zwei Jahre und machte sich das Französische so zu eigen, daß er sich bei seiner Rückkehr gar nicht mehr an die harten Laute der deutschen Sprache ge-

wöhnen konnte. Als er später in Amsterdam war, schätzte er sich noch glücklich, weil er einen ganzen Abend in einer Gesellschaft, in der man nur französisch sprach, hatte verbringen können. In Hamburg begann er nun seine Studien, oder vielmehr seine Vorbereitung zum kaufmännischen Beruf, in einem Institut, das nur von den Kindern der Patrizierfamilien besucht wurde. Doch jedesmal, wenn sich die Gelegenheit bot, führte ihn sein Vater mit sich in die Ferne, und so finden wir ihn abwechselnd in Hannover, in Kassel, in Weimar, in Prag, in Dresden, in Leipzig und in Berlin.

Arthur Schopenhauer hat sich zweifellos an die Lehren und Erfahrungen seiner Jugend erinnert, als er später die natürliche Erziehung mit der künstlichen folgendermaßen verglich:

„Der Natur unsers Intellekts zufolge sollen die Begriffe durch Abstraktion aus den Anschauungen entstehen, mithin diese früher dasein als jene. Wenn es nun wirklich diesen Gang nimmt, wie es der Fall ist bei dem, der bloß die eigene Erfahrung zum Lehrer und zum Buche hat; so weiß der Mensch ganz gut, welche Anschauungen es sind, die unter jeden seiner Begriffe gehören und von demselben vertreten werden: er kennt beide genau und behandelt demnach alles ihm Vorkommende richtig. Wir können diesen Weg die natürliche Erziehung nennen.

„Hingegen bei der künstlichen Erziehung wird, durch Vorsagen, Lehren und Lesen, der Kopf voll Begriffe gepfropft, bevor noch eine irgend ausgebreitete Bekanntschaft mit der anschaulichen Welt da ist. Die Anschauungen zu allen jenen Begriffen soll nun die Erfahrung nachbringen: bis dahin aber werden dieselben falsch angewendet und demnach die Dinge und Menschen falsch beurtheilt, falsch gesehen, falsch behandelt. So geschieht es, daß die Erziehung schiefe Köpfe macht, und daher kommt es, daß wir in der Jugend, nach

langem Lernen und Lesen, oft theils einfältig, theils verschroben in die Welt treten und nun bald ängstlich, bald vermessen uns darin benehmen; weil wir den Kopf voll Begriffe haben, die wir jetzt anzuwenden bemüht sind, aber fast immer sie verkehrt anwenden. Dies ist die Folge jenes ὕστερον πρότερον, durch welches wir, dem natürlichen Entwickelungsgange unsers Geistes gerade entgegen, zuerst die Begriffe und zuletzt die Anschauungen erhalten."[1])

Während Arthur Schopenhauer so seine jungen Erfahrungen und den ersten Ausblick, den er in die Welt werfen durfte, genoß, begann er, Neigung für literarische Studien an den Tag zu legen. Er las gerne Dichter und legte sich auf das Lateinische, soweit dies ihm die geringe Zeit, welche das Programm der Schule dafür ansetzte — eine Stunde in der Woche — gestattete. Seine Lehrer erklärten ihn einstimmig für die literarische Laufbahn geschaffen. Erst erstaunt, dann mißgestimmt darüber, hätte Heinrich Schopenhauer, der, selbst ein hochgebildeter Mann, sich sehr für Literatur interessierte und viel Geld für Bücher, Gemälde und Kunstgegenstände verausgabte, vielleicht dem Wunsche seines Sohnes nicht widerstanden, „wenn in seinem Geiste nicht der Begriff des literarischen Lebens mit dem der Armut unlöslich verknüpft gewesen wäre."[2]) Er dachte anfänglich daran, ihm eine Pfründe zu kaufen, doch da die Verhandlungen sich in die Länge zogen, ließ er ihm die Wahl zwischen dem sofortigen Eintritt in das Gymnasium oder einer großen Reise durch Europa, die er mit seinen

[1]) Parerga und Paralipomena; zweiter Band, Kapitel XXVIII, § 372.

[2]) Curriculum vitae, die Selbstbiographie, welche Arthur Schopenhauer bei der philosophischen Fakultät der Universität Berlin am 31. Dezember 1819 einreichte, als er um seine Zulassung als Privatdozent nachsuchte. Sie befindet sich im VI. Bande der Grisebachschen Gesamtausgabe vollständig abgedruckt (S. 247—262).

Eltern unternehmen sollte und nach deren Beendigung er als Lehrling in ein Hamburger Kaufmannshaus eintreten müßte. „Man überlistete mich", sagt Arthur Schopenhauer; „der Vater wußte, daß ich von einer wahren Leidenschaft, die Welt zu sehen, erfüllt war." Vor seiner Einbildung ließ man die Reiche der Welt erglänzen. Er ließ sich versuchen, und im Monat Mai 1803 trat er mit seinen Eltern die Reise nach Amsterdam an, von wo aus man sich nach London einschiffen sollte.

Wir haben über diese Reise drei Auskunftsquellen: erstlich die im Ton eines Romans geschriebenen „Erinnerungen" der Mutter, in denen diese keine Gelegenheit verfehlt, wo sie eine lustige, wahre oder erfundene Anekdote anbringen kann[1]); dann das Tagebuch, welches Arthur auf Wunsch seiner Eltern führt, und schließlich die Briefe, welche die Mutter an ihren Sohn schreibt, als die Reisenden sich trennen. Sie bringen sechs Monate in Großbritannien zu, und während die Eltern einen Ausflug in die Gegend der Seen und nach Schottland unternehmen, wird der Sohn zur Erlernung des Englischen in einer Pension zu Wimbledon bei London gelassen; Arthur gelangt auch endlich zu einer so vollständigen Beherrschung der englischen Sprache, daß man sich in Bezug auf seine Nationalität irren konnte. Aber was ihn, der an die Feinheit französischer Sitten gewöhnt worden war, abstößt, ist das Kleben der Engländer an allen möglichen Förmlichkeiten und besonders ihre „infame Bigotterie". Seine Mutter weist ihn darüber zurecht. Am 19. Juli 1803 schreibt sie ihm: „Du mußt den Leuten ein wenig mehr entgegenkommen, als sonst wohl deine Art ist. Bei jeder

[1]) Erinnerungen von einer Reise in den Jahren 1803, 1804 und 1805. Herausgegeben von Johanna Schopenhauer (Rudolstadt 1813. 1814). Später ließ die Verfasserin noch einen dritten Band als „Reise durch das südliche Frankreich" folgen (Rudolstadt 1817).

gesellschaftlichen Verbindung muß einer den ersten Schritt thun, und warum solltest du das nicht so gut können wie ein anderer, der, obgleich er älter als du ist, nicht den Vorzug gehabt hat, der dir so früh zuteil geworden ist, oft und viel unter fremden Menschen zu leben, und also aus Blödigkeit sich zurückhält, weil er nicht den Mut hat, vorwärts zu gehen? Der ceremoniöse Ton muß dir freilich auffallen; er ist aber der Ordnung wegen notwendig. So wenig ich für steife Etikette eingenommen bin, so kann ich doch das rauhe, sich nur selbst zu gefallen suchende Wesen und Thun noch weniger leiden. Du hast keine übeln Anlagen dazu, wie ich oft zu meinem Verdruß bemerkt habe, und es ist mir lieb, daß du jetzt unter Leuten von anderem Schlage leben mußt, obgleich sie vielleicht ein wenig zu sehr auf die andere Seite ausschweifen. Ich werde mich herzlich freuen, wenn ich bei meiner Zurückkunft merken werde, daß du etwas von diesem complimentenreichen Wesen, wie du es nennst, angenommen hast; dafür, daß du es übertreiben werdest, ist mir nicht bange."

Ein anderes Mal empfiehlt sie ihm, sich nicht bei seiner Lektüre allzusehr mit den Dichtern zu befassen. „Du bist nun fünfzehn Jahre alt, du hast schon die besten deutschen, französischen und zum Teil auch englischen Dichter gelesen und studirt, und doch, außer den Schulstunden, kein einziges Buch in Prosa, einige Romane ausgenommen, keine Geschichte, nichts als was du etwa lesen mußtest, um bei Herrn Runge zu bestehen. Das ist nicht recht. Du weißt, ich habe Gefühl fürs Schöne, ich freue mich, daß du es von mir vielleicht geerbt hast; aber dies Gefühl kann uns nun einmal in dieser Welt, wie sie ist, nicht zum Leitfaden dienen; das Nützliche muß vorangehen und alles in der Welt wollte ich dich lieber werden sehen als einen sogenannten Bel-esprit." Was die „Bigotterie" anbelangt, so rät sie ihm nur, sich

darüber in keinen geschmacklosen, „bombastischen“ Redereien zu ergehen, und erinnert ihn scherzend an früher: „Weißt du noch, wie manchen Krieg ich mit dir hatte, wenn du des Sonntags und an Feiertagen durchaus nichts Ordentliches vornehmen wolltest, weil es dir Tage der Ruhe waren? nun kriegst du der sonntäglichen Ruhe genug.“ —

Von London ging im Monat November 1803 die Reise über Rotterdam, Antwerpen und Brüssel nach Paris weiter. Hier fanden die Reisenden einen ausgezeichneten Führer in Mercier, dem Verfasser des „Tableau de Paris“, einem Vielschreiber, wie es selten einen gab, der sich selber den Titel des größten Büchermachers (livrier) Frankreichs beilegte und dessen paradoxer Geist dem jungen Schopenhauer nicht mißfallen mochte. Arthur streifte viel umher und durchforschte alles. Lange Stunden verbrachte er in der Antikengalerie des Louvre. Er besuchte die Theater; von allen dramatischen Gattungen schienen ihm das Vaudeville und die komische Oper dem französischen Geiste am meisten zu entsprechen und überhaupt die vollkommensten ihrer Gattung zu sein; „an die höchst unnatürliche rauhe Deklamation der französischen Tragiker“, selbst im Munde eines Talma, würde er dagegen, wie er sagt, sich nie gewöhnen können. Ende Januar 1804 brachen die Reisenden nach Südfrankreich auf, und von dort ging es über Lyon nach Savoyen und der Schweiz. Die Rückkehr vollzog sich durch Schwaben, Bayern und Österreich, und im Monat September langten die Reisenden in Berlin an.

Die Eindrücke, welche Arthur Schopenhauer während des letzten Teiles der Reise empfing, sind zwiefacher Art. Für Naturschönheiten ist er leicht empfänglich; er betrachtet sie als Künstler und als Philosoph; gern sucht er einen symbolischen Sinn in den großen Naturerscheinungen, die sich seinen Augen darbieten, nach. Andererseits zieht ihn

ein angeborener Hang zu dem Schauspiel menschlichen Elends hin. Zu St. Feriol im Schwarzgebirge gibt ihm, wie er später sagt[1]), die tiefe Schlucht, in deren Grunde die Fluten tosen, die den großen Canal du Languedoc mit Wasser versehen, zum ersten Male das Gefühl des Erhabenen. Der Gipfel des Montblanc vergegenwärtigt seinem Blick die Vereinsamung des Genies. „Die so häufig bemerkte trübe Stimmung hochbegabter Geister hat ihr Sinnbild am Montblanc, dessen Gipfel meistens bewölkt ist, aber wenn bisweilen, zumal frühmorgens, der Wolkenschleier reißt und nun der Berg vom Sonnenlichte rot, aus seiner Himmelshöhe über die Wolken auf Chamounix herabsieht: dann ist es ein Anblick, bei welchem Jedem das Herz im tiefsten Grunde aufgeht. So zeigt auch das meistens melancholische Genie zwischendurch die nur ihm mögliche, aus der vollkommensten Objektivität des Geistes entspringende, eigentümliche Heiterkeit, die wie ein Lichtglanz auf seiner hohen Stirne schwebt."[2]) An einer andern Stelle wird ihm der Anblick einer schönen Landschaft, die seine Mutter gern zum Rahmen einer Idylle nehmen würde, durch einige elende Hütten verleidet, die am Wege stehen und in denen „verkümmerte Menschen" ein erbärmliches Dasein fristen. In Toulon besucht er das Bagno und schreibt darüber in seinem Tagebuch: „Es ist schrecklich, wenn man es bedenkt, daß das Leben dieser elenden Galeerensklaven, was viel sagen will, ganz freudenlos ist und bei denen, deren Leiden auch nach fünfundzwanzig Jahren kein Ziel gesetzt ist, auch ganz hoffnungslos: läßt sich eine schrecklichere Empfindung denken, wie die eines solchen Unglücklichen, während er an die Bank der finstern Galeere geschmiedet

[1]) Vgl. Neue Paralipomena (Handschriftlicher Nachlaß, herausgegeben von E. Grisebach, Band IV) S. 389 f.

[2]) Die Welt als Wille und Vorstellung, Ergänzungen zum dritten Buch, Kap. 31. Vom Genie.

wird, von der ihn nichts wie der Tod mehr trennen kann?" Als er in Nimes die Ruinen des Amphitheaters besucht, muß er voller Wehmut an „die Tausende längst verwester Menschen" denken, die in all den Jahrhunderten über sie hinweggeschritten sind. In Lyon findet er noch die Spuren der Revolution. „Diese große prächtige Stadt hat in der Revolution mehr als jede andere gelitten, war der Schauplatz unerhörter Greuel. Es gibt beinahe keine Familie, von welcher nicht mehrere Mitglieder und gewöhnlich die Familienväter auf dem Schaffot starben, und die unglücklichen Einwohner von Lyon gehen jetzt auf demselben Platz spazieren, auf dem ihre Freunde und nahen Verwandten vor zehn Jahren in Haufen gestellt und mit Kanonen à mitraille erschossen wurden! Stellt sich ihnen nicht das blutige Bild ihrer Väter entgegen, die in Martern den Geist aufgaben? Sollte man es glauben, daß sie an dem Platze vorbeifahren und kaltblütig die Hinrichtung ihrer Freunde erzählen können? Es ist unbegreiflich, wie die Macht der Zeit die lebhaftesten und schrecklichsten Eindrücke verwischt!" So drängen sich allenthalben düstere Betrachtungen seinem Geiste auf, und viel später als gereifter Mann, als diese schmerzvollen Stimmungen sich längst zu einem machtreichen Teil seiner Philosophie kristallisiert hatten, schrieb er noch die Worte: „In meinem siebzehnten Jahre, ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte.[1])" —

In Berlin trennen sich die Reisenden im Monat September noch einmal. Der Vater schlägt den Weg nach Hamburg ein. Arthur begibt sich mit seiner Mutter nach Danzig, wo er konfirmiert werden soll. In den Briefen,

[1]) Nachlaß, herausgegeben von E. Grisebach, IV. (Neue Paralipomena), § 656.

die Heinrich Schopenhauer an seinen Sohn nach Danzig richtet, empfiehlt er ihm, in seinen großen und kleinen Angelegenheiten, in seiner Kleidung, seiner Leibwäsche, seinen Möbeln und Papieren Ordnung zu halten, sich fleißig im französischen und englischen Briefstil zu üben, auf seine Schrift zu halten, da die Briefe eines Kaufmanns dazu da seien, gelesen zu werden, in seinem täglichen Umgang freundlich und zuvorkommend zu sein und sich immer, selbst beim Essen und Schreiben, gerade zu halten; „denn wenn man in den Speisesälen einen so darnieder gebückten gewahr wird, nimmt man ihn für einen verkleideten Schuster oder Schneider". Er solle sogar alle seine Freunde bitten, ihm „einen Schlag zu reichen, wenn er gedankenlos ob dieser großen Sache sich antreffen ließe. So haben Fürstenkinder verfahren und nicht den Schmertz gescheut für wenige Zeit, bloß nicht als Tölpel ihr Leben lang zu erscheinen". So setzte sich die Erziehung, die aus dem Sohn einen eben solchen aristokratischen Kaufmann machen sollte, wie der Vater einer war, aus der Ferne fort. Im Monat Dezember verließ Arthur Schopenhauer Danzig auf Nimmerwiedersehen, und mit Beginn des neuen Jahres trat er, seinem Versprechen getreu, in das große Haus des Senators Jenisch in Hamburg ein, um unter fremder Aufsicht die Lehrzeit, die er unter väterlichem Schutz begonnen hatte, abzuschließen.

Als er später schon seine Laufbahn geändert hatte und sich an die Reisejahre, die seine Einführung ins Leben gewesen, erinnerte, da schrieb er: „Es ist zwar klar, daß durch diese lange Reise zwei Jugendjahre, in denen andere die Schule zu besuchen und die alten Sprachen zu erlernen pflegen, für mich in dieser Beziehung ohne jeden Nutzen verstrichen sind; indessen zweifle ich jetzt nicht, daß mir aus dieser Reise ein Vorteil erwachsen ist, der jenen Verlust völlig ausgleicht, ja sogar übertrifft. Denn in den Jahren der Jugendreife, in denen

der Geist des Menschen jeder Art von Eindrücken am meisten offen steht und zur Auffassung und Erkenntnis der Welt am fähigsten und begierigsten ist, wurde mein Geist nicht, wie es zu geschehen pflegt, durch Worte und Geschichten über die Dinge dieser Welt, über die man überhaupt noch keine richtige und entsprechende Kenntnis haben kann, unterrichtet; dadurch wurde auch nicht die erste Geistesfrische abgestumpft und ermüdet; im Gegenteil — mein Geist und mein Verstand wurden durch eigenen Anblick der Dinge geweckt und wirklich erzogen und lernten daher die Dinge in ihrer Beschaffenheit kennen, ehe ihnen noch durch Unterhaltungen und durch Diskutieren über sie eine bloß gerüchtweise Kunde wurde. Jedenfalls freue ich mich, daß ich, auf diesem Wege fortschreitend, mich früh daran gewöhnt habe, nicht bei Worten stehen zu bleiben, sondern den Anblick nnd die Kenntnis, welche eigene Anschauung der Dinge erzeugt, bei weitem dem Schall der Worte vorzuziehen. Auf diese Weise kam ich dazu, mich später zu hüten, jemals Worte für Tatsachen hinzunehmen."[1])

---

[1]) Curriculum vitae (1819), a. a. O. Seite 251/252.

Drittes Kapitel.

Der Kaufmannslehrling.

Arthur Schopenhauer versichert, und man kann ihm aufs Wort glauben, daß es niemals auf der Welt einen schlechteren Handlungsbeflissenen als ihn gegeben habe. Jeder Vorwand war ihm gut genug, um sich einer Arbeit, die ihm widerstand, zu entziehen. Das einzige, was ihn während der letzten Wintermonate des Jahres 1805 interessierte, waren die Vorträge, die der berühmte Dr. Gall in Hamburg über Schädellehre hielt. Er war fest entschlossen, das seinem Vater gegebene Versprechen zu halten, und doch verursachte ihm der Gedanke an seine verfehlte Laufbahn quälende Gewissensbisse. Er machte die andern für sein eigenes Mißgeschick verantwortlich, verbohrte sich in seiner spöttischen, tadelsüchtigen Laune und, indem er das Übel, an dem er litt, verallgemeinerte, fand er immer mehr und mehr, daß die Welt das Werk eines bösen, menschenfeindlichen Geistes sei.

Sein Vater starb am 20. April; er fiel oder stürzte sich aus einem Speicher in den Kanal, der hinter dem Hause vorbeifloß. Die Umstände dieses Todes sind niemals recht aufgeklärt worden. Arthur schreibt ihn in seiner lateinischen Selbstbiographie einem Unfall zu[1]), aber er war in einem akademischen, amtlichen Schriftstück zu keinen weiteren Einzelheiten, namentlich in einer solchen Angelegenheit zu keinen näheren Aufschlüssen verpflichtet. Im Publikum glaubte man an

[1]) Curriculum vitae (1819), a. a. O. Seite 253. Pater optimus carissimusque subito, fortuito, cruento mortis genere repente abreptus est.

einen Selbstmord. Gwinner, einer der bestunterrichteten Biographen Schopenhauers, meint, ihm indirekt bekannt gewordene Äußerungen der Witwe und des Sohnes, den er übrigens nicht darüber habe befragen wollen, gäben „kaum" einem Zweifel Raum, daß jenes Gerücht begründet gewesen sei. Dagegen hält es Grisebach für richtiger, derartige Gerüchte und „indirekte Nachrichten" zu ignorieren. Jedenfalls bemerkte man an Heinrich Schopenhauer ein eigentümliches Nachlassen der Gedächtniskraft; er erkannte selbst seine Freunde nicht mehr und sprach zu ihnen, als ob es Fremde wären. Vielleicht hat Arthur Schopenhauer an seinen Vater gedacht, als er in einem Kapitel seines Hauptwerkes, in dem er vom Genie und vom Wahnsinn handelt, die Worte schrieb: „Meistens irren die Wahnsinnigen durchaus nicht in der Kenntnis des unmittelbar Gegenwärtigen, sondern ihr Irrereden bezieht sich immer auf das Abwesende und Vergangene, und nur dadurch auf dessen Verbindung mit dem Gegenwärtigen. Daher nun scheint mir ihre Krankheit besonders das Gedächtnis zu treffen."[1]) Falls Heinrich Schopenhauers Tod einem Selbstmord zuzuschreiben ist, so wäre dies ein weiterer Zug, den man zu den pathologischen Annalen der Familie fügen dürfte.

Arthur durfte sich frei glauben; aber er trug seine Kette noch zwei Jahre lang aus Gründen, die er angibt. Die Spannkraft seines Willens war gebrochen; düsterer Trübsinn lähmte ihn, und dann schien ihm das Versprechen, welches er seinem Vater gegeben hatte, um so geheiligter, als dieser ihn nicht mehr davon zu entbinden vermochte. Seine Mutter zeigte sich in der Anordnung ihres eigenen Lebens weniger bedenklich. Sie schritt zuerst zur Liquidation des Geschäftslagers und erwog dann den Plan, sich in einer

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, drittes Buch, § 36.

Stadt niederzulassen, wo sie sich ganz ihren literarischen Neigungen hingeben könnte. Ihre Wahl fiel naturgemäß auf Weimar, den „Musensitz", wie man es damals nannte. Sie machte mit ihrer Tochter Adele im Monat Mai 1806 eine Explorationsreise dorthin und schrieb bei ihrer Ankunft: „Dich, mein lieber Arthur, habe ich oft zu uns gewünscht, ich glaube ich werde hier Hütten bauen . . . Der Umgang hier scheint mir sehr angenehm und gar nicht kostspielig, mit wenig Mühe und noch weniger Kosten wird es mir leicht werden, wenigstens einmal in der Woche die ersten Köpfe in Weimar und vielleicht in Deutschland zu versammeln und im Ganzen ein sehr angenehmes Leben zu führen." Sie machte alsbald die Bekanntschaft des Bibliothekars der Herzogin Amalie, Fernow, der bald einen entscheidenden Einfluß auf Arthur Schopenhauers Leben ausüben sollte; von früher her stand sie in Beziehungen zu Bertuch, dem Mitarbeiter Wielands am „Teutschen Merkur" und Mitbegründer der Jenaischen Literaturzeitung. Sie ließ sich endgiltig in den letzten Tagen des September in Weimar nieder. Vielleicht hätte sie Hamburg weniger schnell verlassen, wenn sie das herannahende Gewitter vorausgesehen hätte; man befand sich ja am Vorabend der Schlacht bei Jena. Aber sie war mehr auf dem Laufenden mit der Literatur, als mit der Politik. Übrigens hätte sie auch ihre Unvorsichtigkeit nicht zu bereuen gehabt. Ihr Haus wurde bei der Plünderung der Stadt verschont. Mutig machte sie es sich zur Pflicht, bei den andern die Leiden zu lindern, mit denen sie selber verschont worden war; sie richtete auf ihre Kosten ein Lazarett ein, in dem sie etwa fünfzig Verwundete aufnahm. Sie starben, sagt sie, fast alle unter ihren Händen, aber sie wurden rasch ersetzt, denn jeder Abend brachte mindestens dreihundert neue. Am 19. Oktober schrieb sie an ihren Sohn: „Man hat mich in zehn Tagen besser als sonst in

zehn Jahren kennen gelernt. Goethe sagte heute, ich wäre durch die Feuertaufe zur Weimaranerin geworden, wohl hat er recht. Er sagte mir, jetzt da der Winter trüber als sonst heranrücke, müssen wir auch zusammenrücken, um einander die trüben Tage wechselseitig zu erheitern. Was ich thun kann, um mich froh und mutig zu erhalten, thue ich. Alle Abende, so lange diese Tage des Trübsals währen, versammeln sich meine Bekannten um mich her, ich gebe ihnen Thee und Butterbrod im strengsten Verstande des Wortes. Es wird kein Licht mehr als gewöhnlich angezündet, und doch kommen sie immer wieder, und ihnen ist wohl bei mir; Meyers,[1]) Fernow, Göthe bisweilen, sind darunter. Viele, die ich noch nicht kenne, wünschen bei mir eingeführt zu werden. Alles, was ich sonst wünschte, findet sich so von selbst; und ich verdanke es bloß dem Glücke, daß meine Zimmer unversehrt blieben und daß ich Gelegenheit fand, mich zu zeigen, wie ich bin, daß meine Heiterkeit ungetrübt blieb, weil ich von Tausenden die Einzige bin, die keinen herben Verlust zu beweinen hat, und nur das allgemeine Leiden, kein eigenes, mein Herz preßt. Ich fühle es wohl, wie egoistisch alles dieses klingt, und dieses ist eben die entsetzlichste Seite des allgemeinen Unglücks, daß es auch die Besseren unter uns zu diesem Egoismus herunterstimmen kann."[2])

Die Heiterkeit des Geistes ungetrübt bewahren: darin konnte sich Johanna Schopenhauer mit Goethe verständigen. Dieser bekam dazu bald einen anderen Grund, sich ihr zu nähern. Er hatte gerade seinen Bund mit Christiane

[1]) Johann Heinrich Meyer war Professor an der Zeichenakademie in Weimar und später Direktor derselben. Er war Mitarbeiter Schillers an den „Horen" und Goethes an den „Propyläen" und an „Kunst und Altertum".

[2]) Schemann, Schopenhauer-Briefe, Seite 41 f.

Vulpius von der Kirche einsegnen lassen, und während die aristokratische Gesellschaft in Weimar die „Bürgerliche" unfreundlich empfing, nahm Johanna sie mit ihrer gewohnten Freundlichkeit auf. „Wenn Goethe ihr seinen Namen giebt," sagte sie, „können wir ihr wohl eine Tasse Thee anbieten." Übrigens hatte sie selber an dem kleinen herzoglichen Hofe keinen andern Titel, als den eines Hofrats geltend zu machen, den ihr Gatte vom letzten polnischen Könige erhalten hatte, aber niemals hatte tragen wollen.

Sie empfing ihre Freunde immer weiter zweimal wöchentlich und stets mit derselben Einfachheit. Ihre „literarischen Thees" wechselten mit dem Theater ab, und Goethe wurde schließlich einer ihrer eifrigsten Gäste. Johanna Schopenhauer hegte für Goethe eine Bewunderung, die zwar manchmal in Schwärmerei ausartete, aber dabei das ruhige Urteil nicht ausschloß. Johanna gibt ihrer Bewunderung trefflichen Ausdruck; man fühlt, daß zwischen ihnen beiden bei aller Beobachtung des Verhältnisses, welches den genialen Mann von der Weltdame scheidet, eine natürliche Verwandtschaft bestand.

„Der Zirkel, der sich Sonntags und Donnerstags um mich versammelt," schreibt sie ihrem Sohn am 28. November, „hat wohl in Deutschland und nirgends seines Gleichen; könnte ich Dich doch nur einmal herzaubern! Goethe fühlt sich recht wohl bei mir und kommt recht oft. Ich habe einen eigenen Tisch mit Zeichenmaterialien für ihn in eine Ecke gestellt.[1]) Diese Idee hat mir sein Freund Meyer angegeben. Wenn er dann Lust hat, so setzt er sich hin und tuscht aus dem Kopfe kleine Landschaften, leicht hin-

[1]) Goethe liebte es damals, beim Plaudern zu zeichnen. In den Zirkeln, die er am öftesten besuchte, bei der Herzogin-Mutter, bei dem Buchhändler Frommann in Jena, hatte er immer seine Zeichnungen und alles Nötige dazu in seiner Nähe.

geworfen, nur skizzirt, aber lebend und wahr, wie er selbst und alles, was er macht. Welch ein Wesen ist dieser Goethe! wie groß und wie gut! Da ich nie weiß, ob er kommt, so erschrecke ich jedesmal, wenn er ins Zimmer tritt; es ist, als ob er eine höhere Natur als alle übrigen wäre; denn ich sehe deutlich, daß er denselben Eindruck auf alle übrigen macht, die ihn doch weit länger kennen und ihm zum Teil auch weit näher stehen als ich. Er selbst ist immer ein wenig stumm und auf eine Art verlegen, wenn er kommt, bis er die Gesellschaft recht angesehen hat, um zu wissen, wer da ist. Er setzt sich dann immer dicht neben mich, etwas zurück, so daß er sich auf die Lehne von meinem Stuhle stützen kann; ich fange dann zuerst ein Gespräch mit ihm an, dann wird er lebendig und unbeschreiblich liebenswürdig. Er ist das vollkommenste Wesen, das ich kenne, auch im Äußern; eine hohe, schöne Gestalt, die sich sehr gerade hält, sehr sorgfältig gekleidet, immer schwarz oder ganz dunkelblau, die Haare recht geschmackvoll frisirt und gepudert, wie es seinem Alter ziemt, und ein gar prächtiges Gesicht mit zwei klaren braunen Augen, die mild und durchdringend zugleich sind. Wenn er spricht, verschönert er sich unglaublich; ich kann ihn dann nicht genug ansehen. Er spricht von allem mit, erzählt immer zwischendurch kleine Anekdoten, drückt niemand durch seine Größe. Er ist anspruchslos wie ein Kind."

Goethe las manchmal vor; so füllte „Der standhafte Prinz" von Calderon, in der Schlegelschen Übersetzung, mehrere Abende. „Es ist ein hoher Genuß," schreibt Johanna am 23. Mai 1807, „von Goethe dies lesen zu hören; mit seiner unbeschreiblichen Kraft, seinem Feuer, seiner plastischen Darstellung reißt er uns alle mit fort, obgleich er eigentlich nicht kunstmäßig gut liest. Er ist viel zu lebhaft, er deklamirt, und wenn etwa ein Streit oder gar eine Bataille

vorkommt, macht er einen Lärm, wie in Drurylane, wenns dort eine Schlacht gab. Auch spielt er jede Rolle, die er liest, wenn sie ihm eben gefällt, so gut wie es sich im Sitzen thun läßt. Jede schöne Stelle macht auf sein Gemüt den lebhaftesten Eindruck; er erklärt sie, liest sie zwei-, dreimal, sagt tausend Dinge dabei, die noch schöner sind, kurz, es ist ein eigenes Wesen, und wehe dem, der es ihm nachthun wollte! Aber es ist unmöglich, ihm nicht mit innigem Anteil, mit Bewunderung zuzuhören, noch mehr ihm zuzusehen; denn wie schön alles diesem seinem Gesichte, seinem ganzen Wesen läßt, mit wie einer eigenen hohen Grazie er alles dies treibt, davon kann niemand einen Begriff sich machen. Er hat etwas so rein Einfaches, so Kindliches. Alles, was ihm gefällt, sieht er leibhaftig vor sich; bei jeder Scene denkt er sich gleich die Dekoration, und wie das Ganze aussehen muß. Kurz, ich wünschte, du hörtest das einmal."[1])

Interessant an diesen Urteilen Johanna Schopenhauers über Goethe ist dessen charakteristische, von ihr immer wieder hervorgehobene Einfachheit und „kindliche" Naivität, die uns einen intimen Goethe zeigen, der so ganz verschieden von dem Olympier ist, als welchen man ihn sich gewöhnlich vorstellt. Aber sie wußte nicht, daß, indem sie so sprach, sie die unvorsichtigste der Mütter war. Arthur Schopenhauer hatte gar nicht nötig, daß man ihm ein Gemälde der Wonnen und Genüsse Weimars entwarf, um immer heftigere Abneigung gegen den Handel zu empfinden. Unentschlossen wie er war, litt er, ohne einen festen Vorsatz zu fassen, und ergab sich mit Grollen darein. Er war neunzehn Jahre alt; sollte er sich noch auf die Bänke eines Gymnasiums setzen? Am 28. März 1807 schrieb er einen dringenderen Brief an seine

[1]) Düntzer, Goethes Beziehung zu Johanna Schopenhauer und ihren Kindern (Abhandlungen zu Goethes Leben und Werken, Leipzig, 1885: erster Band), S. 135 fg. und 159 fg.

Mutter, in dem er ihr seine Schmerzen darlegte.[1]) Sie beantwortete ihn am 28. April, nachdem sie den Rat ihres Freundes Fernow eingeholt hatte, der sie um so besser aufklären konnte, als er sich in einer derjenigen des jungen Schopenhauer ähnlichen Lage befunden hatte. Fernow, der Sohn eines Bauern aus der Mark Brandenburg, war schon Schreiber bei einem Notar und Apothekerlehrling gewesen, als er, dreiundzwanzig Jahre alt, in Lübeck den Maler Karstens kennen lernte, der ihn zum Kunststudium hinlenkte und mit dem er mehrere Jahre in Rom zusammen lebte. Er lehrte dann Kunstgeschichte an der Universität Jena und veröffentlichte mit Meyer und Schulze die erste vollständige Ausgabe der Werke Winckelmanns. Fernow hatte zudem mit einem Hindernis mehr als Schopenhauer, der Armut, zu kämpfen gehabt. Johanna nahm ihn während seiner letzten Krankheit im Jahre 1808 bei sich auf. Am 28. April erhielt Arthur von seiner Mutter einen langen Brief, in dem sich ein fast ebenso langer „Aufsatz" Fernows befand.[2])

[1]) Dieser Brief ist wie alle andern, die Schopenhauer seiner Mutter schrieb, verloren; Johanna hat sie selber zerstört. Dagegen verlangte sie die Briefe, welche sie an ihn richtete, von ihm zurück, als sie im Jahre 1837 mit der Redaktion ihrer „Erinnerungen" begann; was davon erhalten geblieben ist, befindet sich in dem Nachlaß Professor Düntzers.

[2]) Man hat Johanna Schopenhauer ungerechterweise vorgeworfen, sie habe ihren Sohn einen Monat auf ihre Antwort warten lassen. Schon am 13. April hatte sie ihm einen Brief geschrieben, in dem sie ihm den Tod der Herzogin Amalie anzeigte und der mit den Worten begann:

„Ich habe zwei Briefe von dir zu beantworten, mein lieber Arthur, einen vom 2ten dieses, den ich heute erhielt, und einen vom 28. März, einen sehr langen ernsthaften Brief, der eine ernste Antwort verdient, und der mir schon manches Nachdenken, manche Sorge, wie und ob ich helfen kann, gekostet hat . . . . Jenen Brief also werde ich nächstens umständlich beantworten, dies soll dir wenigstens

„Ich habe mir den heutigen Tag recht eigens aufgespart, um recht umständlich dir auf deine Klagen und deine Wünsche zu antworten; die Sache liegt auch mir am Herzen, mein Arthur, ich habe lange und viel darüber gedacht, und doch habe ich kein erfreuliches Resultat herausbringen können, und das, lieber Arthur, ist wohl ganz natürlich, es ist so schwer, sich in eines andern Lage zu denken, besonders in eine so ganz verschiedene Lage wie die deinige von der meinigen ist, bei so ganz verschiedenem Karakter. Du bist von Natur unentschlossen, ich vielleicht nur zu rasch, zu entschlossen, zu geneigt, zwischen zwei Wegen vielleicht den anscheinend wunderbarsten zu wählen, wie ich selbst bei der Bestimmung meines Aufenthalts that, indem ich, statt nach meiner Vaterstadt zu Freunden und Verwandten zu ziehen, das mir fast ganz fremde Weimar wählte ... Daß du mit deiner ganzen Situation unzufrieden warst, wußte ich längst, dies kümmerte mich aber nicht viel; du weißt, welchen Gründen ich dein Mißvergnügen zuschrieb; dazu kam, daß ich nur zu gut weiß, wie wenig dir vom frohen Sinn der Jugend ward, wie viel Anlage zu schwermütigen Grübeleien du von deinem Vater zum traurigen Erbteil bekamst. Dies hat mich oft bekümmert, aber ändern konnte ichs nicht, und so mußte ich eben mich zufrieden stellen und hoffen, daß die Zeit, die so viel ändert, auch dich hierin vielleicht ändern möchte. Da kam dein Brief vom 28. März; der ernst und doch gelassen tief aus dem Gemüt und ins Gemüt dringende Ton, in dem du schriebst, weckte mich aus dieser Ruhe;

---

ein Beweis mehr sein, daß ich dich liebe und wenigstens allen guten Willen habe, zu deinem Glücke beizutragen, wenn auch die Kraft dazu mir mangelt."

Dieser Brief, von dem Düntzer nur Bruchstücke gegeben hatte, ist zum ersten Mal vollständig am 9. April 1902 in der „Frankfurter Zeitung" veröffentlicht worden.

wäre es möglich, daß du auf deinem jetzigen Wege ganz deine Bestimmung verfehltest! So muß ich alles, alles anwenden, um dich womöglich noch zu retten: ich weiß was es sagen will, ein Leben zu leben, welches unserm Innern widerstrebt, und wenn es möglich ist, will ich dir, meinem geliebten Sohne, diesen Jammer ersparen . . ."

Sie zeigt ihm dann die beiden Wege, die sich vor ihm öffnen: einerseits ein leichtes, angesehenes Leben in einer großen Stadt mit Beziehungen in allen großen europäischen Häfen; andrerseits eine übermenschliche Anstrengung, um die verlorene Zeit wieder einzuholen, und zu guterletzt ein arbeitsvolles, einfaches, zurückgezogenes Dasein mit der „Achtung einiger weniger" und der Befriedigung, welche „das Edle des verfolgten Zieles" verleiht. „Lieber Arthur," fügt sie hinzu, „überlege alles reiflich und wähle, aber dann bleibe fest, laß es dir nie an Ausdauer fehlen, und du kommst sicher zum Ziele, wähle welches du willst. Ich sage dir nicht, daß du mich nicht betrügen sollst, denn ich kenne dich und deine feste, reine Rechtschaffenheit, aber mit Thränen im Auge beschwöre ich dich: betrüge dich selbst nicht, gehe ernstlich und ehrlich mit dir selbst um; es gilt das Wohl deines Lebens, es gilt die Freude meiner alten Tage, denn nur von dir und Adelen hoffe ich Ersatz für meine verlorene Jugend; ich ertrüge es nicht, dich unglücklich zu wissen, besonders wenn ich mir den Vorwurf machen müßte, durch zu große Nachgiebigkeit dies Unglück dir zugezogen zu haben . . ."

In dieser Angelegenheit zeigt sich Johanna Schopenhauer in ihrem besten Licht. Sie gibt in diesem Brief deutlich zu erkennen, was sie von ihrem Sohne unterschied und beide in Bälde trennen sollte. Sie hatte jenen lebhaften Geist, jenes rasche Anpassungsvermögen, welches die glücklichen Naturen erzeugt, weil es ihnen erlaubt, immer ihren großen

oder kleinen Anteil an den Genüssen des Augenblicks zu nehmen. Ihre Kinder haben ihr später Mangel an Sparsamkeit, an Vorsorge, ein wenig Selbstsucht im Haschen nach jenen geistigen Vergnügen, die sie sich fortan nicht mehr zu entziehen gedachte, ja sogar eine gewisse Undankbarkeit gegen den Mann vorgeworfen, der ihr dadurch, daß er sie reich machte, die Mittel gegeben hatte, sich jene Genüsse zu verschaffen. Doch in dem Augenblick, in dem sich die Laufbahn ihres Sohnes entschied, hörte sie nur auf ihr Mutterherz. Einen ernsteren Vorwurf wird dagegen die Nachwelt ihr immer mit Recht machen dürfen, weil sie uns die Jugendbriefe des zukünftigen Philosophen entzogen hat. Es wäre interessant, wenn man in ihm an der Hand seiner eigenen vertraulichen Mitteilungen das Entstehen seines Pessimismus beobachten könnte. Er hatte ein gutes Stück finsterer Stimmung im Blute. Dieser erste, ererbte Grundzug konnte sich nur in der Beengtheit seines Komptoirlebens vergrößern, wo er Tag für Tag einen tieferen Abscheu für seinen aufgezwungenen Beruf empfand. Waren doch nach seiner Meinung in der großen Maskerade, welche unsere Zivilisation spielt, die Kaufleute die einzigen, die sich für das geben, was sie sind, ganz offen spekulieren, unmaskiert herumgehen und gerade deshalb niedrig im Rang stehen.[1]) Solche offene moralische Verderbtheit stieß ihn ab. Er mißtraute jedermann, und dadurch, daß er den andern mißtraute, traute er schließlich sich selbst nicht mehr: daher seine Unentschlossenheit. Wie um sich für seine Unschlüssigkeit im Handeln zu entschädigen, war er immer schneidender und bitterer in seinen Urteilen geworden. Seine innere Unruhe vermehrte sich, weil er in sich Anlage zum Philosophieren verspürte; der Trieb war schon stark genug, ihm rebellische Versuchungen einzugeben, aber noch zu unbestimmt,

[1]) Parerga und Paralipomena, zweiter Band, Kap. VIII (Zur Ethik), § 114.

als daß er gewagt hätte, sich ihm rückhaltslos zu widmen. In einem aus dem Jahre 1807 datierenden Aphorismus sagt er: „Es ist unbegreiflich, wie bei der Bannung der ewigen Seele in den Körper solche aus ihrer vorherigen erhabenen Apathie konnte gerissen werden, hinabgezogen in die Kleinheit des Irdischen und so zerstreut durch Körper und Körperwelt, daß sie ihren bisherigen Zustand verlernte und an dem von ihrem vorigen Standpunkt so unendlich kleinen Irdischen teilnahm und sich so darin einbaute, daß sie ihr ganzes Dasein darauf beschränkte und damit ausfüllte; daß die Außenwelt sie so zerstreute, daß sie selbst das Wunderbare und ihr Fremde dieser Außenwelt in dem Grade übersieht, daß Tausende aus der Welt gehen, ohne sie beachtet und darüber gedacht zu haben: da doch jede der dem Menschengeist unerklärbaren einfachsten Naturerscheinungen, z. B. eines der Elemente hinreichen würde, ihn sein ganzes kurzes Leben hindurch in beständigem Streben zu erhalten und zu beschäftigen. Aber er geht rasch fort auf der Brücke, deren Grund er nicht kennt, ohne rechts oder links zu schauen seinen kleinen Fußpfad, ohne zu denken woher noch wohin, nur emsig zum nächsten Schritte strebend." Andere wertvolle Anzeichen müssen in seinen Briefen enthalten gewesen sein. Wir haben aber nur ihren Wiederschein in den Antworten seiner Mutter.

Viertes Kapitel.

Die klassischen Studien.

Fernow berechnete, daß Schopenhauer mit seiner Kenntnis der neueren Sprachen und der Erfahrung, die er auf seinen Reisen erworben hatte, vier Jahre zur Vorbereitung für die Universitätsstudien brauchen würde. Er bedachte nicht, daß nichts der Energie des aus seinem Traum erwachten Träumers und des Unentschlossenen, der endlich seinen Weg gefunden hat, gleichkomme. Schopenhauer brauchte nur zwei Jahre, die noch dazu durch einen Zwischenfall, den er mit seiner satirischen Ader hervorrief, gestört wurden. Er war in das Gothaer Gymnasium eingetreten, an dem damals der Hellenist Jakobs lehrte, welchem er immer ein dankbares Andenken bewahrt hat. Er machte gleichzeitig die seinem allgemeinen Bildungsgrad entsprechenden Kurse und für das Deutsche den obersten Kursus in der Selekta mit, wobei er noch außerdem täglich zwei Privatstunden im Lateinischen von dem Direktor Friedrich Wilhelm Döring empfing. Fröhlicher Jugendmut stellte sich wieder bei ihm ein, aber auch jugendlicher Übermut, der sich einmal in lustigen Spottversen auf die gothaischen Philister Luft machte, dann aber den Gymnasiasten zu einem persönlichen Ausfall verführte. Als nämlich einer der Gymnasiallehrer in einem öffentlichen Blatte etwas unbesonnen über die Selekta witzelte, glaubte Arthur seine Kameraden rächen zu müssen; er verfaßte auf den Lehrer ein Spottgedicht, das von Hand zu Hand ging und also lautete:

Der Kanzel Zierde, des Katheders Freude,
Der Stadt Erzähler und der Loge Sprecher,
Vollkommner Christ, vollkommner Jude, Heide,
Der Morgens Bücher trägt und Abends Fächer,
Der sieben freien Künste aller Meister,
Der Mann, der alles kann und alles kennet,
Die Blüt' und Krone aller schönen Geister,
Der tausende von Freunden hat und — nennet.

Die Verse kamen jedoch dem Verspotteten zufällig zu Ohren, und Arthur mußte die Anstalt verlassen. Aber zuerst bekam er von seiner Mutter einen heftigen Verweis: „Arthur," schrieb sie ihm, „wenn du doch endlich einmal verständest, was du immer überlaut bewunderst! Goethes Spruch: ‚Habet die Narren eben zum Narren auch wie sich's gebührt,'[1]) ist oft und laut von dir nachgeplappert; heißt das aber die Narren zum Narren haben, wenn man sie bessern will? Wahrlich nicht, das heißt, sich ihnen gleichstellen; im Gegenteil, sie laufen lassen, ihre Narrheit gebrauchen zum Nutzen oder Vergnügen, wie es kommt, und dabei ihnen aus dem Wege gehen, damit nicht durch irgend einen ungefähren Stoß aus dem Narren ein Wütender wird, das ist Lebensweisheit und diese hat Goethe gemeint. Du bist kein böser Mensch, du bist nicht ohne Geist und Bildung, du hast alles, was dich zu einer Zierde der menschlichen Gesellschaft machen könnte; dabei kenne ich dein Gemüt und weiß, daß wenige besser sind; aber dennoch bist du überlästig und unerträglich und ich halte es für höchst beschwerlich, mit dir zu leben: alle deine guten Eigenschaften werden durch deine Superklugheit verdunkelt und für die Welt unbrauchbar gemacht, bloß weil du die Wut, alles besser wissen zu wollen, überall Fehler zu finden außer in dir selbst, überall bessern und

[1]) Thöricht, auf Beßrung der Thoren zu harren!
Kinder der Klugheit, o habet die Narren
Eben zum Narren auch, wie sich's gehört!
Der Kehrreim des „Kophtischen Liedes".

meistern zu wollen, nicht beherrschen kannst. Damit erbitterst du die Menschen um dich her; niemand will sich auf eine so gewaltsame Weise bessern und erleuchten lassen, am wenigsten von einem so unbedeutenden Individuum, wie du doch noch bist . . . . . Alles, was ich dir bisher schrieb, soll kein Vorwurf sein, nur ein Versuch, dir einmal zu zeigen, wie die Welt dich sieht, wie ich deine Mutter, die dir so manchen Beweis ihrer Liebe gab, dich leider sehen muß, und nun ziehe daraus was für ein Resultat du kannst . . . ."

Sie ließ ihm die Wahl, entweder seine Studien in Altenburg fortzusetzen oder in Weimar Privatstunden zu nehmen. Weimar besaß ein Gymnasium, das aber zu wenig ausgebaut war, als daß ein vollständiger Unterricht in allen Fächern möglich gewesen wäre. Arthur entschied sich für Weimar; seine Mutter würde die andere Lösung vorgezogen haben. Johanna Schopenhauer fühlte, daß sie bei der Verschiedenheit ihrer Naturen sich nur unter der Bedingung verständigen konnten, daß sie nicht allzu nahe bei einander wohnten; sie sah voraus, daß eine zu häufige und zu unmittelbare Berührung unvermeidlich zu einem Zusammenstoß führen würde, und so kam es auch in der Tat. Sie erklärte zuerst, daß Arthur nicht bei ihr wohnen sollte, sie nur an bestimmten Tagen und zu gewissen Stunden besuchen, mit einem Wort, seine Freiheit behalten und der seiner Mutter keinen Abbruch tun sollte. Der Brief, den sie ihm am 13. Dezember 1807 schrieb, als er noch in Gotha war, hebt wie viele andere mit mütterlichen Zärtlichkeitsbeteuerungen an; dafür ist er aber nicht weniger bestimmt in seinem Inhalt: „Daß ich dich recht lieb habe, daran zweifelst du nicht, ich habe es dir bewiesen, so lange ich lebe. Es ist zu meinem Glücke notwendig zu wissen, daß du glücklich bist, aber nicht ein Zeuge davon zu sein. Ich habe dir immer gesagt, es wäre sehr schwer mit dir zu leben,

und je näher ich dich betrachte, desto mehr scheint diese Schwierigkeit, für mich wenigstens, zuzunehmen. Ich verhehle es dir nicht: so lange du bist wie du bist, würde ich jedes Opfer eher bringen, als mich dazu entschließen. Ich verkenne dein Gutes nicht, auch liegt das, was mich von dir zurückscheucht, nicht in deinem Gemüt, nicht in deinem inneren, aber in deinem äußeren Wesen, deinen Ansichten, deinen Urteilen, deinen Gewohnheiten — kurz, ich kann mit dir in nichts, was die Außenwelt angeht, übereinstimmen. Auch dein Mißmut ist mir drückend und verstimmt meinen heiteren Humor, ohne daß es dir etwas hilft. Sieh, lieber Arthur, du bist nur auf Tage bei mir zu Besuch gewesen und jedesmal gab es heftige Scenen um nichts und wieder nichts, und jedesmal atmete ich erst frei, wenn du weg warst, weil deine Gegenwart, deine Klagen über unvermeidliche Dinge, deine finsteren Gesichter, deine bizarren Urteile, die wie Orakelsprüche von dir ausgesprochen werden, ohne daß man etwas dagegen einwenden dürfte, mich drückten, und mehr noch der ewige Kampf in meinem Innern, mit dem ich alles, was ich dagegen einwenden möchte, gewaltsam niederdrückte, um nur nicht zu neuem Streit Anlaß zu geben. Ich lebe jetzt sehr ruhig, seit Jahr und Tag habe ich keinen unangenehmen Augenblick gehabt, den ich dir nicht zu danken hätte. Ich bin still für mich, niemand widerspricht mir, ich widerspreche niemandem, kein lautes Wort hört man in meinem Haushalt, alles geht seinen einförmigen Gang, ich gehe den meinen, nirgends merkt man, wer befiehlt und wer gehorcht, jeder thut das Seine in Ruhe, und das Leben gleitet hin, ich weiß nicht wie. Dies ist mein eigentliches Dasein und so muß es bleiben, wenn dir die Ruhe und das Glück meiner noch übrigen Jahre lieb ist. Wenn du älter wirst, lieber Arthur, und manches heller siehst, werden wir auch besser zu einander stimmen, und vielleicht verlebe

ich dann meine besten Tage in deinem Hause mit deinen Kindern, wie es sich für eine alte Großmutter gehört. . . . Höre also, auf welchem Fuße ich mit dir sein will. Du bist in deinem Logis zu Hause; in meinem bist du ein Gast, wie ich es etwa nach meiner Verheiratung im Hause meiner Eltern war, ein willkommener, lieber Gast, der immer freundlich empfangen wird, sich aber in keine häusliche Einrichtung mischt. Um diese bekümmerst du dich gar nicht — ich dulde keine Einrede, weil es mich verdrießlich macht und nichts hilft — an meinen Gesellschaftstagen kannst du abends bei mir essen, wenn du dich dabei des leidigen Disputierens, das mich auch verdrießlich macht, wie auch alles Lamentierens über die dumme Welt und das menschliche Elend enthalten willst, weil mir das immer eine schlechte Nacht und üble Träume macht und ich gern gut schlafe."

Arthur nahm alles an; sein einziges Denken ging darauf, sich weiter zu bilden, und er war entschlossen, sich dafür beharrlich zu verwenden. Er hatte den Ehrgeiz, eines Tags in jener erlauchten Gruppe, in der er jetzt bloß als Sonderling galt, eine ehrenvolle Rolle zu spielen. Seine ersten Beziehungen zu Goethe waren rein äußerlich. Er selber war nicht der Mensch dazu, Annäherungsversuche, selbst zu einem größeren als er, zu machen, und Goethe, sagt er, pflegte ihn nicht anzureden.[1]) Er hatte als hauptsächlichen Leiter in Weimar wie in Gotha einen Helleniſten; dies war Franz Passow, der nur zwei und einhalb Jahr älter war als er, später Professor an der Universität Breslau wurde und das griechisch-deutsche Wörterbuch von Schneider überarbeitete und vervollständigte. Durch Passow wurde Schopenhauer ein leidenschaftlicher, an den griechischen und römischen Dichtern herangebildeter Klassizist. Zeitlebens blieben die antiken

[1]) Non me alloqui solebat. (Curriculum vitae, 1819, a. a. O.)

Schriftsteller seine Lieblinge, und von der unverminderten Beschäftigung mit ihnen und ihrem ewig frischen Gedankenleben machte er später geradezu das Heil der modernen Kultur abhängig. Durch Passow wurde das Altertum sein Heiligtum, und begeistert schrieb er damals auf die erste Seite seines Homer folgende an Renans „Gebet auf der Akropolis" erinnernde oratio dominica:

Unser Vater Homer, der du jetzt mit dem edlen Achilleus
Wallst in Elysions Hain, geheiliget werde dein Name:
Oft besuch' uns dein Geist, und wie im Lande der Schatten
Deine Lyra ertönt, so schalle sie auch auf der Erde:
Sie, die die Sorg' um das tägliche Brod aus dem Busen hinwegsingt,
Selbst, ein Wunder dem Ohr, Centauren versöhnt mit Lapithen.
Doch es versuch' uns Schwächre dein Genius nimmer zum Wettflug,
Sondern erlös' uns nur von dem Erdengeschick auf Minuten:
Denn dein ist ja die Kraft, das Herz zu rühren, der Lorbeer,
Heiliger Vater! von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.

Die letzten Verse enthalten schon den Keim eines ganzen Teils der Philosophie Schopenhauers. Es wurde später eine seiner Lebensnormen, in der Dichtung und in den Künsten einen Trost und eine Zuflucht nachzusuchen, ein Gegengewicht für das Schauspiel des menschlichen Elends, welches unablässig zu erforschen ihn ein angeborener Drang trieb.

Fünftes Kapitel.

Die Universität.

Zu Anfang des Monats Oktober 1809 begab er sich nach Göttingen. Die klassischen Studien hatten ihn mit dem Altertum vertraut gemacht, die Universität sollte ihn in die Naturwissenschaften einführen; er ließ sich daher in der medizinischen Fakultät immatrikulieren. Die Universität Göttingen, die Georgia Augusta, die im vorhergehenden Jahrhundert als ein Bollwerk gegen den theologischen Dogmatismus gegründet worden, war eine Stätte der freien Forschung geblieben. Sie zählte damals unter ihren Professoren den Naturforscher Blumenbach, den Historiker Heeren und den Philosophen Gottlob Ernst Schulze. Dieser hatte in seinem ersten, „Aenesidemus" betitelten Werk unter der Maske des alexandrinischen Skeptikers seine Bedenken über den transcendentalen Idealismus vorgebracht, von dem er fürchtete, daß er in einen absoluten Idealismus ausarten würde: und tatsächlich vollzog sich diese Entwicklung bereits unter Fichtes Händen. Schulze wollte seine eigene Philosophie nicht einen Skeptizismus, sondern einen Gegendogmatismus genannt wissen. Ein Skeptiker nur in Bezug auf die metaphysischen Theorieen über den Ursprung unserer Erkentnisse, war er geneigt, alles, was die vernunftgemäße Erfahrung als solche gibt, als wahr gelten zu lassen. Schulze war Schopenhauers erster philosophischer Leiter; er riet ihm, der schon nach einem Semester von der Medizin zur Philosophie übergegangen war, zuerst Kant und Plato zu studieren und erst späterhin

Aristoteles und Spinoza damit zu verbinden. Er vereinigte so in einer doppelten Zusammenstellung, die je einen Alten und einen Modernen umfaßte, das, was er als den erworbenen Schatz und den unentbehrlichen Stoff philosophischer Arbeit betrachtete.

Schopenhauer fand in diesem Augenblick noch mehr Geschmack an Plato als an Kant, dessen scharfe Analyse ihm die äußere Welt wie farblos erscheinen ließ. In einer seiner zahlreichen Anmerkungen, die er während seiner Lektüre niederschrieb, sagte er: „Wäre nicht mit Kant zu gleicher Zeit Goethe der Welt gesandt, gleichsam um ihm das Gegengewicht im Zeitgeist zu halten, so hätte jener auf manchem strebenden Gemüt wie ein Alp gelegen und es unter großer Qual niedergedrückt; jetzt aber wirken beide aus entgegengesetzten Richtungen unendlich wohltätig und werden den deutschen Geist vielleicht zu einer Höhe heben, die selbst das Altertum übersteigt.“ [1]) Wenn Schopenhauer noch vor Kants strenger Kritik etwas wie einen, allerdings bald überwundenen, Schauer empfand, so ward er dagegen von der Theorie der platonischen Ideen, der unsterblichen Urbilder der vergänglichen Dinge, geradezu hingerissen, und Plato blieb immer für ihn der göttliche Plato. „Die Ideen,“ sagt er in einer andern Anmerkung,[2]) „sind Realitäten in Gott vorhanden. Die Körperwelt ist ein Konkavglas, das die von den Ideen ausgehenden Strahlen

[1]) Handschriftlicher Nachlaß, herausgegeben von Eduard Grisebach, vierter Band (Neue Paralipomena), Seite 421. Bossert hält mit Gwinner (Schopenhauers Leben, 2. Aufl. S. 82) diese Stelle für eine Anmerkung aus der Zeit von Schopenhauers erster Bekanntschaft mit Plato und Kant; nach Grisebach dürfte es sich aber vielmehr um eine selbständige, etwa um 1812 gemachte Aufzeichnung handeln (cf. a. a. O. Seite 422). Fr. N.

[2]) Nachlaß, dritter Band (Philosophische Anmerkungen), Seite 210 (bibliographischer Anhang).

zerstreut, die menschliche Vernunft ein Konvexglas, das sie wieder sammelt und die ursprünglichen Bilder der Ideen wieder zeigt, wenn auch verundeutlicht durch den Umweg." Die höchsten Ideen, fährt er fort, hat uns Gott unmittelbar mitgeteilt; da sie jedoch keinem sinnlichen Objekt entsprechen, wir aber das Bedürfnis empfinden, ihnen Ausdruck zu geben, so versuchen wir sie, vermittelst der uns von der Natur gegebenen Formen und Bilder, „durch die Zusammenstellung der schon vorhandenen Gegenstände der Natur" zu übersetzen. „Diese notwendig unvollkommenen Versuche sind die Philosophie, die Poesie und die Künste." So wird Plato mit Kant verbunden und erhält sogar in Schopenhauers erster Auffassung der Philosophie den Vorrang vor ihm. Im Allgemeinen bemerkt man bei Schopenhauer während der ganzen Dauer seiner Studienjahre neben seinem angeborenen Hang zu pessimistischen Beobachtungen ein Bedürfnis nach idealer Betrachtung, dem er später durch seine Theorie der Künste Befriedigung verschaffen wird.

Mit allem Eifer warf er sich auf seine wissenschaftlichen Studien; er hielt sich von seinen Kommilitonen und ihrem leeren Treiben zurück und ward kein großer Zecher vorm Herrn; auch die Mensuren haßte er. Später schrieb er sogar eine kleine, aber sehr geistvolle Philippika gegen den Zweikampf und seine Anhänger, in der er allen vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Duellanten und „honorigen" Händelsuchern gründlich die Wahrheit sagte. Fleißig setzte er die Lektüre der Dichter fort. Unter den alten waren es besonders die griechischen Tragiker, unter den modernen vor allem Goethe. Er nahm Musikstunden. In ganz jungen Jahren hatte er Flöte gespielt; in Göttingen erlernte er die Guitarre. Übrigens gehörte sein Pessimismus damals nicht zu denen, die sich in der Einsamkeit behagen; gern unterhielt er sich mit seinesgleichen unter der Bedingung, sie bei

Gelegenheit ungehindert seinen schlechten Humor spüren lassen zu dürfen. Er beharrte bei dieser Vorliebe für das Disputieren, die seine Mutter an ihm tadelte, und verlor, wie er sagt, viele Wetten, weil er seine Ansicht gegen jede Wahrscheinlichkeit aufrecht erhalten wollte. Unter den Männern, die damals seine Gesellschaft bildeten, werden der Humanist Thiersch, der jugendliche Dichter Ernst Schulze, der Philologe Lachmann und besonders Karl Josias Bunsen angeführt, der spätere Ritter Bunsen und preußische Gesandte in Rom und London. Schopenhauer brachte Bunsen im Jahre 1811 nach Weimar und machte ihn mit Goethe bekannt. Um dieselbe Zeit hatte er auch eine Unterredung mit Wieland, auf welche hin dieser zu Johanna Schopenhauer sagte: „Ich habe neulich eine höchst interessante Bekanntschaft gemacht: wissen Sie auch mit wem? mit Ihrem Sohn! Ah, es war mir sehr lieb, den jungen Mann kennen zu lernen; aus dem wird noch einmal etwas Großes werden."

Schopenhauers Universitätsstudien fanden mit drei in Berlin — von Oktober 1811 bis Mai 1813 — zugebrachten Semestern ihren Abschluß. Was ihn besonders nach dieser Stadt zog, war der Wunsch, Fichte zu hören, für den er aus der Ferne „eine Bewunderung a priori" gefaßt hatte, welche indessen nicht die Probe bestand. Noch später parodierte er gerne das Männlein mit dem rotbäckigen Gesicht, dem stechenden Blick und dem borstigen Haar, wie er vor seinen Zuhörern die Komödie des Ich und Nicht-Ich spielte. In Wirklichkeit entfernte ihn von Fichte das Dogmatische des Inhalts und der rhetorische Charakter der Form seiner Lehren. Schleiermachers Vorlesung über „Geschichte der Philosophie während der Zeit des Christentums" ließ ihn gleichgültig. Aber er begeisterte sich für Boekhs Kolleg über Plato und mehr noch für die Vorlesungen Friedrich August Wolfs über die „Wolken" des Aristophanes und

die Satiren des Horaz; der lateinische Dichter wurde einer seiner Lieblingsautoren. Dabei gab er sich aber keineswegs einseitig mit philosophischen und literarischen Studien ab. War er auch offiziell nicht mehr Student der Medizin, so interessierte er sich doch in hohem Grade für Naturwissenschaft und belegte und hörte viel mehr naturwissenschaftliche als philosophische Kollegien. Voller Genugtuung schrieb er noch viele Jahre später an seinen Freund und Jünger Frauenstädt, daß er „auf der Universität den ganzen Kursus sämtlicher Naturwissenschaften ernstlich durchgemacht und sodann sie das ganze Leben im Auge behalten habe". „Darum," fügte er hinzu, „kann ich mitreden und hab's mit Ehren getan."[1])

Im Frühling des Jahres 1813 verließ Schopenhauer Berlin, da er seine Universitätsbildung für genügend hielt, und begann sich mit seiner Doktordissertation zu beschäftigen, die sein erstes bedeutendes Werk wurde.

Schopenhauer ist fünfundzwanzig Jahre alt. Seine Lehrjahre, die, wie Kuno Fischer sagt, ungewöhnlicher Weise nach den Wanderjahren kommen, sind beendet. Seine Jugend ist lang gewesen, seine Reife spät. Seine Entwicklung ist durch ein fortgesetztes, festes, beharrliches Streben gekennzeichnet gewesen, das seinen Stempel auf seinen Zügen hinterlassen hat. Wir haben zwei Bildnisse von Schopenhauer aus seiner Jugendzeit. Das eine ist ein Pastellgemälde, welches vermutlich von Gerhard von Kügelgen, einem Freunde Fernows, herrührt; es datiert aus dem Jahre 1803. Das andere aus dem Jahre 1814 ist ein Ölbild, welches Ludwig Sigismund Ruhl, ein Schüler der Dresdener Akademie der schönen Künste und späterer Direktor des Kasseler Museums, verfertigte.[2]) Die beiden Bildnisse stimmen

[1]) Brief an Frauenstädt vom 12. Okt. 1852.

[2]) Das erstere ist der Gwinnerschen Biographie, das zweite Schemanns Schopenhauer-Briefen vorangesetzt.

ziemlich überein — eine Gewähr für ihre Genauigkeit. Die Augen sind glänzend, blau wie die Johanna Schopenhauers, tiefliegend und weit von einander getrennt. Die Nase ist nach oben zu fein gezogen und verbreitert sich an den Flügeln. Der Mund ist klein und etwas fleischig. Das Haar ist blond und gekräuselt; eine Locke fällt nach der Mode der damaligen Zeit in die Stirn. Die Stirn ist eher breit als hoch. Schopenhauer hatte die kleine Gestalt seiner Mutter, eine gewölbte Brust, breite Schultern, und eine laute, scharfe Stimme. Er war sorgfältig in seinem Äußeren und hat immer nach der Empfehlung seines Vaters seine aristokratische Haltung bewahrt. Man sagte, er ähnele Voltaire, wenn er sprach, und Beethoven, wenn er schwieg.[1])

Schopenhauer hat in seinem fünfundzwanzigsten Lebensjahre noch nichts veröffentlicht; nur bei seiner Lektüre hat er sich Aufzeichnungen gemacht. Aber schon jetzt kann man die Elemente bestimmen, aus denen sich seine Philosophie zusammensetzen wird. Sein innerer Beruf hat sich während des Unterrichts entschieden, den er von Schulze, einem vorsichtigen, scharfsinnigen Kantianer empfing, welcher den Folgerungen, die man aus der Lehre des Meisters zu ziehen begann, mißtraute. Seine persönlichen Beobachtungen richten sich hauptsächlich, infolge einer angeborenen Anlage, auf die traurigen Seiten des mensch-

[1]) Das am häufigsten reproduzierte Bildnis Schopenhauers ist das von Angilbert Göbel im Jahre 1859 gemalte. Schopenhauer, der damals 71 Jahre alt war, fand es „sehr ähnlich und sehr gut, aber ohne alle Idealität". Die Züge sind hart geworden, die Stirn kahl, der Mund hat sich durch den Ausfall der Zähne verbreitert, aber der Blick hat sein ganzes Feuer bewahrt. Dies Porträt scheint dem von Lenbach im Jahre 1868 für Wagners Villa in Bayreuth geschaffenen als Modell gedient zu haben. Lenbach hat jene „Idealität" hineingelegt, aber die Züge in einigen unbestimmten Abtönungen erstickt und den Ausdruck abgeschwächt. Göbels Porträt ist bei Gwinner (Seite 582), Lenbachs bei Schemann (Seite 510) reproduziert.

lichen Geschickes. „Das Leben," sagte er zu Wieland, „ist eine mißliche Sache: ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken." Seine Betrachtungen schließen sich an die Lektüre Kants und Platos an. Er entlehnt dem ersteren seine Theorie der Erkenntnis, indem er sie eher in den Worten als im Inhalt verändert; dem zweiten sein erhabenes Gesicht von den Ideen, in welchen er später die Eingebung und die Regel der Dichtung und der Künste findet. So wird er einen Pessimismus besonderer Art schaffen, der auf der einen Seite nur zu Kreuze kriecht, um sich auf der andern wieder aufzurichten, und der sich aus dem niederdrückenden Schauspiel der Wirklichkeit durch die ideale Betrachtung erhebt.

Sechstes Kapitel.

Die Doktordissertation.

Schopenhauer hatte eine kosmopolitische Erziehung genossen. „Deutschland," sagte er in einem seiner Aphorismen, „hat in mir keinen Patrioten erzogen." Er hatte zum Vaterland nur zwei freie Städte gehabt, die beide ihre Freiheit eingebüßt hatten. Daher hatte er sich denn auch daran gewöhnt, die Ereignisse mit philosophischer Gleichgültigkeit zu betrachten; es war einer der seltenen Punkte, in denen er mit seinem großen Feinde Hegel übereinstimmte. Dieser hatte in der Schlacht bei Jena bloß den Triumph einer höheren Zivilisation und eines von der Revolution gestählten Mutes gesehen und nur daran gedacht, auch seinerseits seine erste philosophische Schlacht — die „Phänomenologie des Geistes" — zu liefern. Schopenhauer tat im Jahre 1813, während Napoleon zum letzten Male den verbündeten Fürsten und Völkern Sachsen streitig machte, etwas mehr als Hegel; er kaufte einen schönen Säbel, mit dem er einen armen Studenten beschenkte, und beteiligte sich an den Geldsammlungen für die Freiwilligen. Dann suchte er nach einem Schlupfwinkel, in dem er ungestört „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" — so lautete der Titel seiner Doktorschrift — nachdenken konnte. Er reiste nach Dresden, kam in die Operationslinien der deutschen und französischen Truppen, diente sogar einige Zeit als Dolmetsch und hielt endlich in dem Städtchen Rudolstadt an, wo er den ganzen Sommer über verblieb. Nachdem

er seine Arbeit beendigt hatte, schickte er sie an die Universität Jena, die ihn in absentia zum Doktor promovierte. Das lateinische Schreiben, welches er an den Dekan richtete, beginnt mit einer langen ciceronianischen Periode, in der er sagt: „Als im Beginn dieses Sommers der Waffenlärm die Musen aus Berlin, wo ich mich mit Philosophie beschäftigte, vertrieb, und der ihnen geweihte Tempel nicht mehr von des Meisters Stimme widerhallte, da entfernte auch ich mich mit ihrer Schar, auf deren Fahne ich vor allem den Eid geschworen hatte, nicht nur weil ich durch ein eigentümliches Zusammentreffen der Umstände überall ein Fremdling war und kein Staat ein Anrecht auf mich besaß, sondern weil ich im Herzen fühlte, daß ich keineswegs dazu geboren sei, dem Menschengeschlechte mit der Faust zu dienen, sondern mit dem Kopf, und daß mein Vaterland größer sei als Deutschland.“ [1])

Das Prinzip vom zureichenden Grunde, welches Schopenhauer zum Gegenstand seiner ersten Arbeit wählte, ist eigentlich nur die allgemeinste Regel philosophischer Konstruktion. Auf die äußere Welt angewendet, vermischt es sich mit dem Kausalitätsprinzip. Keine Tat geschieht auf der Welt, ohne einen zureichenden Grund für ihr Geschehen zu haben, und wenn man nach diesem Grunde sucht, kommt man dazu, die Tat zu begreifen. Innerhalb unserer theoretischen Erkenntnisse gilt eine Behauptung nur als berechtigt, wenn sie in sich selber mehr Wahrheitsaussichten enthält, als die entgegengesetzte Behauptung. Dieser Grundsatz ist so alt wie die Philosophie; schon Griechen und Römer haben von ihm Gebrauch gemacht, obwohl sie ihn anders ausdrückten, und von den Dialektikern des Mittelalters wurde er wieder auf-

[1]) Das lateinische Schreiben ist abgedruckt bei Gwinner a. a. O., Seite 116 f. und in Grisebachs Ausgabe von Schopenhauers Briefen, Seite 461 f.

genommen. Leibniz und Wolf formulierten ihn zuerst genau. „Unsere Schlüsse," sagt Leibniz, „beruhen auf zwei großen Grundsätzen, dem des Gegensatzes (contradiction), demzufolge wir für falsch ansehen, was in sich widersprechend ist, und für wahr, was dem Falschen entgegengesetzt oder widersprechend ist; und dem des zureichenden Grundes (la raison suffisante), demzufolge wir glauben, daß keine Tatsache wahr oder existierend und kein Ausspruch wahrhaftig sein kann, ohne daß es einen zureichenden Grund gibt, aus dem es so und nicht anders ist."[1]) Auf den ersten Grundsatz führt Leibniz die notwendigen und absoluten Wahrheiten zurück; auf den zweiten die relativen Wahrheiten, die von andern Wahrheiten abhängen. Auf die ersten gründet er die exakten Wissenschaften, auf die zweiten die moralischen und philosophischen Wissenschaften.

Der Satz vom zureichenden Grunde dient nicht nur dazu, die philosophischen Behauptungen zu begründen, sondern auch dazu, sie untereinander zu verbinden, und hierin fällt er mit dem Prinzip der Kontinuität zusammen. „Wissenschaft nämlich," sagt Schopenhauer, „bedeutet ein System von Erkenntnissen, d. h. ein Ganzes von verknüpften Erkenntnissen, im Gegensatz des bloßen Aggregats derselben. Was aber Anderes, als der Satz vom zureichenden Grunde, verbindet die Glieder eines Systems? Das eben zeichnet jede Wissenschaft vor dem bloßen Aggregat aus, daß ihre Erkenntnisse eine aus der andern, als ihrem Grunde folgen."[2]) Und er führt dazu ein Wort Platos an: „Die wahren Meinungen sind etwas Schönes und Vorteilhaftes, solange sie bleiben. Aber sie bleiben nicht gern lange; sie entschwinden dem Geiste des Menschen; auch sind sie nur von großem Werte, wenn man sie durch eine von der Ursache zur Wirkung

[1]) Monadologie, § 31, 32.
[2]) Satz vom Grunde, Erstes Kapitel, § 4.

gehende Schlußfolgerung verknüpft. Die so verknüpften Meinungen werden zur Wissenschaft.[1])

Mit einer mehr poetischen als philosophischen Metapher gibt Schopenhauer dem Satz vom zureichenden Grunde eine vierfache Wurzel, das heißt, er führt sie auf vier Gesetze zurück und wendet sie auf vier Reihen von Tatsachen an. An das Kausalitätsgesetz oder an den Grund des Werdens, der die Veränderungen zum Gegenstand hat, welche in der Zeit eintreten und sich einander bestimmen, schließt sich das Gesetz der Motivation oder das Prinzip vom zureichenden Grunde des Handelns an, welches die ganze Reihe der überlegten Handlungen erklärt, d. h. der Handlungen, die mit dem klaren Bewußtsein eines verfolgten Zieles und der zu seiner Erreichung gebrauchten Mittel zur Ausführung gebracht werden. Die Ursache im engeren Sinne des Wortes ruft die Veränderungen in der unorganischen Welt hervor, die Wirkungen, mit deren Erforschung sich Mechanik, Physik und Chemie beschäftigen.[2]) Ein höherer Kausalitätsgrad ist die Reizbarkeit, die Irritabilität, welche das Leben der Pflanzen und den vegetierenden, folglich unbewußten, Teil des tierischen Lebens beherrscht. Das Motiv lenkt das eigentliche tierische Leben, d. h. die Handlungen, welche von einer mehr oder minder entwickelten Intelligenz herrühren. Schopenhauer definiert das Tier als das „kennende"; dies ist die einzige Definition, die ihm allgemein genug erscheint, um vor allen Einwürfen gesichert zu sein. Was den Menschen

---

[1]) Plato, Meno oder von der Tugend (p. 385 Bip.).

[2]) Die Ursache ruft nach Schopenhauer nicht nur eine Veränderung hervor, sondern ist selber eine Veränderung. Die Reihe der Ursachen ist unendlich. Nur vermittelst einer aus der Luft gegriffenen Annahme schließt man sie mit einer obersten Ursache ab, die selber keine Ursache haben soll. Schopenhauer erweist sich als Jünger Kants, wenn er behauptet, Gott könne nicht bewiesen werden.

von den Tieren unterscheidet, ist die Vernunft, d. h. die Fähigkeit des Abstrahierens, welche die Gabe des Redens mit sich bringt.

Dem Kausalitätsgesetz und dem Motivationsgesetz steht das einfache Gesetz der Nacheinanderfolge in der Zeit oder des Nebeneinanderseins im Raume oder kurzweg der zureichende Grund vom Sein gegenüber. Jeder Augenblick der Dauer hat einen andern vor ihm verflossenen Augenblick zur Bedingung; jede Zahl setzt die Reihe der ihr vorausgehenden Zahlen voraus. Aber zwischen diesen Augenblicken und diesen Zahlen besteht keine Kausalitätsbeziehung. Ebenso begrenzen sich wohl die Figuren, welche den Raum erfüllen, einander, aber keine hat auf die andere die Wirkung einer Ursache. „Wenn ich frage: Warum sind in diesem Dreieck die drei Seiten gleich? so lautet die Antwort: Weil die drei Winkel es sind. Ist die Gleichheit der Winkel die Ursache der Gleichheit der Seiten? Nein, denn es handelt sich hier um keine Veränderung, folglich um keine durch eine Ursache hervorgerufene Wirkung." Die Beziehungen zwischen den Zahlen und den Figuren sind durch ihr eigenes Wesen bedingt und deshalb auch viel klarer und unfehlbarer. Die Wissenschaften, welche auf diesen Beziehungen beruhen, sind die Arithmetik und die Geometrie. So erklärt sich der gerade, sichere Gang dieser Wissenschaften; sie verbergen kein Mysterium.[1])

Wenn man diese Grundsätze und die Wissenschaften, welche in ihnen ihre Begründung finden, in systematische Ordnung bringen müßte, so würde man an die Spitze das

[1]) In dem Paragraphen, in welchem Schopenhauer von der Geometrie spricht (§ 39), gibt er Beispiele von direkten, auf dem Seinsgrund basierten Beweisen, die er den Beweisen durch reductio ad absurdum, welche auf dem Kontradiktionsprinzip beruhen, gegenüberstellt.

einfachste, das Prinzip vom Sein, in seiner Anwendung auf Zeit und Raum setzen, sodann das Prinzip des Werdens oder das Kausalitätsgesetz, darauf das Prinzip der Motivation oder den Grund vom Handeln, und ganz an den Schluß das Prinzip der Erkenntnis, welches die vorherigen voraussetzt und umfaßt.

Erkennen heißt sich eine Vorstellung von den Dingen geben. Außer den anschaulichen Vorstellungen, deren Mensch und Tiere gleicherweise teilhaftig sind, „beherbergt der Mensch auch noch abstrakte, d. h. aus jenen abgezogene Vorstellungen in seinem hauptsächlich hierzu so viel voluminöseren Gehirn. Man hat solche Vorstellungen Begriffe genannt, weil jede derselben unzählige Einzeldinge in, oder vielmehr unter sich begreift, also ein Inbegriff derselben ist. Man kann sie auch definieren als Vorstellungen aus Vorstellungen. Denn bei ihrer Bildung zerlegt das Abstraktionsvermögen die vollständigen, also anschaulichen Vorstellungen in ihre Bestandteile, um diese abgesondert, jeden für sich, denken zu können als die verschiedenen Eigenschaften, oder Beziehungen, der Dinge. Bei diesem Prozesse nun aber büßen die Vorstellungen notwendig die Anschaulichkeit ein, wie Wasser, wenn in seine Bestandteile zerlegt, die Flüssigkeit und Sichtbarkeit. Denn jede also ausgesonderte (abstrahierte) Eigenschaft läßt sich für sich allein wohl denken, jedoch darum nicht für sich allein auch anschauen. Die Bildung eines Begriffs geschieht überhaupt dadurch, daß von dem anschaulich Gegebenen Vieles fallen gelassen wird, um dann das Übrige für sich allein denken zu können . . . . . Je höher man nun in der Abstraktion aufsteigt, desto mehr läßt man fallen, also desto weniger denkt man noch. Die höchsten, d. i. die allgemeinsten Begriffe sind die ausgeleertesten und ärmsten, zuletzt nur noch leichte Hülsen, wie z. B. Sein, Wesen, Ding, Werden u. dgl. m. — Was können, beiläufig gesagt, philosophische Systeme leisten,

die bloß aus dergleichen Begriffen herausgesponnen sind und zu ihrem Stoff nur solche leichte Hülsen von Gedanken haben? Sie müssen unendlich leer, arm und daher eben auch suffokierend langweilig ausfallen."[1])

Schopenhauer verfolgt den absoluten Idealismus und Pantheismus unaufhörlich mit Hohn und Spott, aber seinem Meister Kant getreu tritt er nicht minder energisch dem reinen Materialismus entgegen. Die Erkenntnis, selbst die sinnliche, ist für ihn vor allem das Werk des Verstandes, dem die Sinne nur als Werkzeuge dienen. „Demnach hat der Verstand die objektive Welt erst selbst zu schaffen: nicht aber kann sie, schon vorher fertig, durch die Sinne und die Öffnungen ihrer Organe, bloß in den Kopf hineinspazieren. Die Sinne nämlich liefern nichts weiter, als den rohen Stoff, welchen allererst der Verstand, mittelst der angegebenen einfachen Formen, Raum, Zeit und Kausalität, in die objektive Auffassung einer gesetzmäßig geregelten Körperwelt umarbeitet. Demnach ist unsere alltägliche, empirische Anschauung eine intellektuale."[2])

Diese Stelle hätte Kant unterschreiben können. Die Lehre des ersten Werkes Schopenhauers war überhaupt trotz einiger einzelner Vorbehalte eigentlich reinster Kantianismus, und dies war vielleicht eine der Ursachen ihres geringen Erfolges. Johanna Schopenhauer war die erste, die sich über die „Vierfache Wurzel" ihres Sohnes lustig machte. „Das ist wohl etwas für Apotheker," meinte sie lachend. Aber die Leser fern zu halten, dazu hätte der Titel nicht genügt; das Werk enthielt in sich selber Ursachen eines Mißerfolges. Nachdem Fichte und Schelling bereits ihre Systeme förmlich aufgestellt hatten, als Hegel schon seine „Phänomenologie" veröffentlicht und die

[1]) Satz vom Grunde, § 26.
[2]) a. a. O., § 21.

Veröffentlichung der „Logik" begonnen hatte, konnte Schopenhauers Theorie der Erkenntnis als rückständiger Kantianismus erscheinen. Er selber ignorierte absichtlich die ganze philosophische Bewegung, die seit Kant zustande gekommen war. Mit Schelling und Fichte hat er sich zwar auseinander gesetzt; die jetzt veröffentlichten aus seiner Berliner Studentenzeit herrührenden Anmerkungen zu diesen beiden Philosophen zeigen, wie gründlich und — temperamentvoll er dabei zu Werke ging. Was aber Hegel anbelangt, so gab er sich nicht einmal Mühe, ihn ernstlich zu widerlegen; er begnügte sich damit, ihn nicht zu lesen. Einen Monat nach der Promotion schrieb er an den Buchhändler Frommann in Jena: „Indem ich, geehrter Herr Frommann, Ihnen die Abhandlung überreiche, für die ich promoviert bin, sende ich Ihnen zugleich unter herzlichem Dank Hegels Logik zurück: ich würde diese nicht so lange behalten haben, hätte ich nicht gewußt, daß Sie solche so wenig lesen als ich."[1])

Die erste Auflage fand keine Abnehmer. Im Jahre 1847 gab Schopenhauer eine neue, stark umgearbeitete heraus, die einzige, welche in der Sammlung seiner vollständigen Werke geblieben ist. In der Vorrede sagte er: „Ich habe, so weit es anging, der vorliegenden Jugendarbeit nachgeholfen und muß sogar, bei der Kürze und Ungewißheit des Lebens, es als ein besonderes Glück ansehn, daß mir vergönnt gewesen ist, im 60. Jahre noch zu berichtigen, was ich im 26. geschrieben hatte. Dabei nun aber ist es mein Vorsatz gewesen, mit meinem jungen Menschen glimpflich zu verfahren und ihn, so viel als immer möglich, zum Worte kommen und auch ausreden zu lassen. Allein wo er Unrichtiges, oder Überflüssiges vorbrachte, oder auch das Beste zur Seite liegen ließ, habe ich ihm denn doch ins

[1]) Schemann, Schopenhauer-Briefe, Seite 69.

Wort fallen müssen; und dies ist oft genug der Fall gewesen; so daß vielleicht mancher den Eindruck davon erhalten wird, wie wenn ein Alter das Buch eines jungen Mannes vorliest, jedoch es öfter sinken läßt, um sich in eigenen Exkursen über das Thema zu ergehn . . . Freilich ist ein weiter Abstand zwischen dem sanften, bescheidenen Ton des jungen Mannes, der seine Sache vertrauensvoll vorträgt, indem er noch einfältig genug ist, ganz ernstlich zu glauben, daß es Allen, die sich mit Philosophie beschäftigen, um nichts Anderes, als die Wahrheit zu thun sein könne und daß folglich, wer diese fördert, ihnen willkommen sein werde; — und der festen, mitunter aber etwas rauhen Stimme des Alten, der denn doch endlich hat dahinterkommen müssen, in welche noble Gesellschaft von Gewerbsleuten und unterthänigen Augendienern er da geraten ist, und worauf es bei ihnen eigentlich abgesehen sei."

Es wäre wünschenswert gewesen, daß der durch ungerechtes Unbeachtetwerden verbitterte Greis den Jüngling, der doch auch nicht so einfältig und vertrauensselig war, nicht so oft unterbrochen hätte. Jedenfalls würde der Jüngling nicht in einer akademischen Dissertation mit gleicher Verachtung sowohl Fichte, dessen „Wissenschaftslehre" er als „Wissenschaftsleere" verhöhnt, als auch Schleiermacher, Schelling, Herbart und Hegel, „den Unsinnschmierer, der die Köpfe der jetzigen Gelehrtengeneration desorganisiert hat," behandelt haben. Es ist wohl erlaubt, einen Schriftsteller nicht zu lesen, wenn er unlesbar ist; es ist nicht erlaubt, ihn mit Schmähungen zu überhäufen, wenn man ihn nicht gelesen hat.

Siebentes Kapitel.

Schopenhauer und Goethe.

Die „Vierfache Wurzel" fand indessen einige wohlwollende Richter. In einem an den Verfasser gerichteten Schreiben und dann in einem Artikel der „Göttingischen gelehrten Anzeigen" lobte Äneſidemus-Schulze den Scharfsinn des Philosophen und das Talent des Schriftstellers. Ein Lob, für welches sich Schopenhauer noch empfänglicher zeigte, war dasjenige Goethes. Gern erzählte er in seinen alten Tagen, daß am 6. November 1813, als er wieder in dem Salon seiner Mutter erschien, „sich der große Mann plötzlich erhob, und schweigend durch einen Haufen Umstehender sich Bahn brechend, auf Dr. Schopenhauer zuging, und, ihm die Hand drückend, sich in Lobeserhebungen äußerte."[1]) Daran knüpfte sich ein Gespräch, welches die Theorie der Farben, mit der sich Goethe damals besonders beschäftigte, zum Gegenstand hatte. Goethes Tagebuch erwähnt noch mehrere Unterhaltungen, die er mit Schopenhauer im Laufe des Monats hatte, und am 24. schrieb er an Knebel: „Der junge Schopenhauer hat sich mir als ein merkwürdiger und interessanter Mann dargestellt; du wirst weniger Berührungs-

[1]) D. Asher „Ein Besuch bei Arthur Schopenhauer" (Gutzkows „Unterhaltungen am häuslichen Herd" 1854, III, 2, Seite 27—30). Am meisten interessierten Goethe in dem Buche die direkten Beweise, welche Schopenhauer von einigen geometrischen Lehrsätzen gab und die er den gewöhnlichen Beweisen durch reductio ad absurdum gegenüberstellte. (Vergl. den Brief an Frauenstädt vom 10. Juni 1852, Seite 194 der Grisebach'schen Briefsammlung.)

punkte mit ihm finden, mußt ihn aber noch kennen lernen. Er ist mit einem gewissen scharfsinnigen Eigensinn beschäftigt, ein Paroli und Sixleva in das Kartenspiel unserer neueren Philosophie zu bringen. Man muß abwarten, ob ihn die Herren vom Metier in ihrer Gilde passieren lassen; ich finde ihn geistreich und das Übrige lasse ich dahingestellt."

Goethe war damals die Seele Weimars. Herder und Schiller waren tot. Auch Wieland war eben gestorben; in seinen letzten Lebensjahren hatte er nur noch übersetzt und war recht philiströs geworden. Nicht nur vertrat Goethe damals ganz allein die alte Schule, er hatte auch der ganzen weltlichen Gesellschaft seinen Stempel aufgedrückt. Edel und fein das Dasein genießen, sich nach allen Richtungen hin entwickeln, im steten Bewußtsein seines geistigen Wachstums leben, sowohl durch eigenes Bemühen als durch fremde Hilfe, sich an den Werken des Genies erfreuen, sie neben sich entstehen sehen, selber gelegentlich mit einem poetischen Versuch hervortreten und der Außenwelt nachgerade soviel Aufmerksamkeit schenken, daß der Geist beschäftigt wird, ohne daß dabei die Seele ihre Ruhe verliert — das war die allgemeine Lebensregel. Besonders die Frauen nahmen sich den großen Mann zum Muster; sie zogen ihn zu sich heran und verschafften ihm Zuhörer; sie suchten auch, dies Ideal künstlerischer Liebhaberei und geistigen Gleichgewichts, dem er in seiner Person einen so hohen und vollkommenen Ausdruck gegeben hatte, im Kleinen nachzubilden. Johanna Schopenhauers Briefe sind überreich an moralischen Tiraden, von denen man sagen möchte, sie seien Goethes Mund entflossen.

Indessen war Weimar für einen Schriftsteller, der seiner Persönlichkeit bewußt zu werden begann, schon ein Stück Vergangenheit. „Während dieses ganzen Winters (1813/14)," sagt Schopenhauer, „rief mich der große Mann häufig zu

sich, und unsere Unterhaltungen beschränkten sich nicht auf Untersuchungen über die Farben, sondern wir lenkten unsere Gespräche auf allerlei philosophische Fragen und ließen sie oft viele Stunden dauern."[1]) Aber beide bemerkten bald, daß selbst in der Farbentheorie ihr Standpunkt nicht derselbe war. Schopenhauer war als Jünger Kants von transcendentalem Idealismus durchdrungen, führte alles auf die Innenwelt zurück und suchte die Farbe in der farbigen im Grunde des Auges hervorgerufenen Empfindung. Goethe dagegen war, ohne Materialist zu sein, das, was man nach ihm einen objektiven Geist genannt hat; er identifizierte sich in Gedanken mit der äußeren Tatsache, betrachtete sie mit der freudigen Begeisterung des Künstlers, zergliederte sie mit der Geduld des Gelehrten und fand sein besonderes Vergnügen daran, sie zu beschreiben. Ein Ideenaustausch zwischen diesen beiden Männern konnte für beide nur interessant sein und mußte namentlich dem jüngeren Nutzen bringen. Aber während dieser sich so weiter bildete, urteilte er auch schon und machte seine Vorbehalte. Selbst im Verlaufe ihrer Unterhandlungen hatte Goethe ärgerliche Anwandlungen, die allerdings nicht anhielten, aber die er nach seiner Gewohnheit, alles zu verallgemeinern, in kurzen Sinnsprüchen festhielt. So schrieb er einmal im Monat Januar 1814:

Was Gutes zu denken, wäre gut,
Fänd' sich nur immer das gleiche Blut;
Dein Gutgedachtes, in fremden Adern,
Wird sogleich mit dir selber hadern.

Trüge gern noch länger des Lehrers Bürden,
Wenn Schüler nur nicht gleich Lehrer würden.[2])

Die Weimarer Schule zählt nur eine einzige Schriftsteller-

[1]) Curriculum vitae (1819) a. a. O., Seite 260.
[2]) „Epigrammatisch": „Lähmung"; in Goethes Gedichten.

generation. Wäre der ersten glanzvollen Gruppe, derjenigen Wielands, Goethes, Herders und Schillers eine zweite Gruppe nachgefolgt, welche die Überlieferungen der ersten ohne bedeutende Abänderung wieder aufgefrischt hätte, so würde Schopenhauer vielleicht eine hervorragende Rolle in diesem literarischen Lenze gespielt haben. Da er sich aber nicht vollständig im Einklang mit seiner Umgebung befand, tat er, was die Romantiker getan hatten; er suchte neue Beziehungen auf, ohne ganz mit den alten zu brechen.

Er hatte andere, ganz persönliche Gründe, seinen Aufenthalt in Weimar nicht zu verlängern. Sein Einvernehmen mit seiner Mutter verschlechterte sich immer mehr, und in diesem Zerwürfnis, das man sich oft auf Rechnung seines Pessimismus zu setzen begnügt hat, scheint das größte Unrecht nicht auf seiner Seite gewesen zu sein. Übrigens hat Johanna Schopenhauer dadurch, daß sie die Briefe ihres Sohnes vernichtete, starken Präsumtionen gegen sich Tor und Tür geöffnet: man schafft die Aktenstücke eines Prozesses nicht beiseite, wenn man sich nicht schuldig fühlt.

Aus Johanna Schopenhauers ganzer Korrespondenz tritt hervor, daß sie ihren Gatten niemals geliebt hat. Arthur dagegen hat für seinen Vater, obwohl dieser ihn verkannte, immer eine tiefe Verehrung bewahrt; er fand in ihm einige der Tugenden, die er am höchsten schätzte, die Persönlichkeit des Urteils, den Freimut der Rede, den Geist der Geradheit und den Unabhängigkeitssinn. Es mußte ihm schwer aufs Herz fallen, wenn er seine Mutter unaufhörlich sagen hörte, sie habe ihre Jugend verloren und sei erst seit ihrer Ankunft in Weimar glücklich geworden. Zeigte sie sich nicht undankbar gegen den Mann, der ihr, wenn auch keine Reichtümer, so doch wenigstens ein so reichliches Auskommen verschafft hatte, daß sie ganz ihren literarischen und künstlerischen Neigungen zu leben vermochte? Übrigens

hatte die Mutter ebenso wenig wie der Vater eine Ahnung von Arthurs geistiger Bedeutung, und Johanna Schopenhauer wäre sehr erstaunt gewesen, wenn man den geringsten ihrer Romane mit den philosophischen Arbeiten ihres Sohnes zu vergleichen gewagt hätte. Sie hatte bei ihrer Ankunft in Weimar ein Haus auf dem freien Platz neben dem Theater gemietet und es mit dem Komfort der Handels- und Großstadt Hamburg ausgestattet; sie bemerkte sogar später, daß dieser Komfort ihre Mittel überstieg. Riemer, der Vertraute Goethes, schrieb in einem Briefe an den Buchhändler Frommann vom 29. November 1806:

„Die unterste Etage, bestehend aus drei kleinen Zimmern en suite, ist äußerst nett und geschmackvoll möbliert. Warme Teppiche bedecken den Fußboden, seidene Vorhänge zieren die Fenster, große Spiegel den Fensterraum und schöne Mahagonimöbel das Ganze. . . . Gewöhnlich sind schöne und modische Zimmermeublements hier nicht. . . . Das mittelste Zimmer ist das Entreezimmer, das eine rechts das Theezimmer, das andere links neben dem mittleren, um sich zu ergehen. Sie treten ein und finden eine Versammlung von Männern zunächst, und dann um den Theetisch die Damen. . . . Man nimmt Thee, auch Zwieback und Butterbrod, man schwatzt von novis, politischen und literarischen; man spielt Klavier und singt. Um sechs geht man hin, um oder nach acht schleicht man sich wieder fort.“ [1])

Das Haus war ein Blaustrumpfnest; es gehörte der Witwe des Hofrats Ludecus. Auch die Rätin Ludecus pfuschte den Schriftstellern ins Handwerk; sie hatte neben andern sentimentalen Erzählungen zwei Bände über das Thema „Luise

[1]) Düntzer, Goethes Beziehung zu Johanna Schopenhauer und ihren Kindern. (Band I, Seite 138 der „Abhandlungen zu Goethes Leben und Werken“.)

oder die unseligen Folgen des Leichtsinns" geschrieben, und Kotzebue, mit dem sie väterlicherseits verwandt war, hatte den Roman mit einer Vorrede versehen. Aber was jedermann an Johanna Schopenhauer anerkannte, war ihr Unterhaltungsgeist. Einer der ihr am wenigsten günstig gesinnten Männer, der Jurist Anselm von Feuerbach, der Vater des Philosophen, zeichnet von ihr folgendes Bild: „Hofrätin Schopenhauer, eine reiche Witwe. Macht von der Gelehrsamkeit Profession. Schriftstellerin. Schwatzt viel und gut, verständig; ohne Gemüt und Seele. Selbstgefällig, nach Beifall haschend und stets sich selbst belächelnd. Behüte uns Gott vor Weibern, deren Geist zu lauterm Verstande aufgeschossen ist. Der Sitz schöner weiblicher Bildung ist allein in des Weibes Herzen. Das Gänschen, ihre Tochter: ‚Ich habe für Blumenmalerei das vorzüglichste Talent'[1]." Schopenhauer, dem Frauenstädt von dieser Tagebuchstelle in einem Briefe Mitteilung machte, antwortete: „Die Charakteristik ist nur gar zu treffend. Habe, Gott verzeih' mir's, lachen müssen. Meine Schwester malte Blumen und kleine menschliche Figuren u. s. w. wirklich sehr schön."[2])

Adele Schopenhauer war im Jahre 1814 siebzehn Jahre alt; sie war ein großes, mageres Mädchen mit niederfallenden Schultern und blauen hervortretenden Augen. Sie hegte eine unglückliche Leidenschaft für Friedrich Osann, einen ehemaligen Mitschüler ihres Bruders, der später Professor in Jena und Gießen wurde, und blieb schließlich unverheiratet.

Die Weimarer Sitten waren weder leicht noch streng, aber es war selbstverständlich, daß jeder lebte, wie es ihm beliebte. Die geringen Einkünfte, selbst der großen Herren,

[1]) ‚Anselm Ritter von Feuerbachs Leben, aus Tagebüchern' 2c. (Leipzig 1852), unter dem Jahre 1815: „Bekanntschaften in Karlsbad und Franzbrunn."

[2]) Brief vom 12. Juli 1852.

waren eine Gewähr gegen alle Ausschweifungen. Im allgemeinen waren die Gewohnheiten recht einfach; alle sozialen Freiheiten wurden in recht spießbürgerlicher Weise betätigt. Johanna Schopenhauer befand sich, obwohl sie schon eine erwachsene Tochter hatte, noch in einem Alter, daß sie zum Teil ihre sogenannte verlorene Jugend wieder einbringen konnte. Am 23. März 1807 schrieb sie an ihren Sohn: „An Anbetern fehlt es mir nicht. Aber laß dir nicht bange sein; ein, wie ich glaube, reicher frankfurter Kaufmann, der sich einer Erbschaft wegen einige Wochen hier aufhielt, hat sehr ernstlich um meine Hand geworben; ich habe ihn aber ebenso ernstlich nach Hause geschickt. Dann ist hier auch ein Kammerherr der Großfürstin, der mich gern in den Adelstand erheben möchte, ein herzlich alberner Tölpel, der aber eine geistreiche Frau gehabt hat und gerne wieder eine hätte, der mich unverhohlen veneriert; alle Welt weiß es, aber abweisen kann ich ihn noch nicht, weil er aller Welt, nur mir nicht seine Absichten erklärt. Dieser macht uns allen großen Spaß mit seiner prächtigen Uniform, seinem hohen Federbusch und seinem goldenen Schlüssel.“ [1]) Da sie ihre Freiheit bewahren wollte, hielt sie sich an ihren „Cicisbeo“, wie sie ihn nannte, den Rat Conta, der mit ihr in einem Hause wohnte, aber bald mit einem diplomatischen Auftrag fortgeschickt wurde. „Wollte ich ausgehen, so hatte ich seinen Arm; wollte ich Schach spielen, so spielte er; wollte ich mir vorlesen lassen, so las er; wollte ich Musik, so sang er zur Guitarre; wollte ich quatre mains spielen, so spielte er; wollte ich malen, so saß er; wollte ich allein sein, so ging er; solch einen Cicisbeo finde ich nie wieder.“ [2]) Contas Abreise ließ bei ihr eine Lücke zurück, die einige Zeit hindurch von Fernow ausgefüllt wurde; aber Fernow starb im Dezember 1808.

[1]) Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 60.

[2]) Düntzer, a. a. O. S. 146.

Als Schopenhauer im Monat Mai 1813 durch Weimar kam, um sich nach Rudolstadt zu begeben, fand er im Hause seiner Mutter und an ihrem Tisch einen faden Schöngeist vor. Es war Friedrich Müller, genannt von Gerstenbergk, der mit dem Titel eines Regierungsrates im Geheimen Archiv in Weimar beschäftigt war. Er war Sohn eines Justizrats aus dem Herzogtum Sachsen-Altenburg und damals dreiunddreißig Jahre alt; von einem Onkel mütterlicherseits war er adoptiert und dadurch in den Adelstand erhoben worden. Es war einer jener Männer, die sich in die Vertrautheit der Schriftsteller einschleichen, mit kleinen literarischen Neuigkeiten hausieren gehen und die eine Hälfte ihres Geistes in den Salons, die andere in den Zeitungen vergeuden. Johanna Schopenhauer hat Gedichte von ihm in ihrem ersten Roman „Gabriele", den sie im Jahre 1819 veröffentlichte, eingefügt. Er nannte sich einen Freund Goethes, zu dem er wirklich als Hofbeamter einige Beziehungen haben konnte.[1]) Da Schopenhauer damals nur kurze Zeit in Weimar zu bleiben brauchte, ertrug er seine Gegenwart. Aber als er im Monat November wiederkam und den Fremdling sich gegenüber sah, sich, der niemals vor einem andern zu weichen gewohnt war und der niemals aufgehört hatte, sich als den „moralischen Stellvertreter" seines Vaters zu betrachten, da empfand er etwas von dem, was Hamlet in der furchtbaren Scene ausdrückt, in welcher er zu seiner Mutter sagt:

„Seht hier auf dies Gemälde und auf dies . . .
Dies war eu'r Gatte. — Seht nun her, was folgt . . .
Habt ihr Augen?
Was für ein Teufel hat euch so betört?"

[1]) Infolge eines seltsamen Irrtums verwechselt ihn der Literarhistoriker Goedeke mit dem Kanzler Friedrich von Müller, dem Verfasser interessanter Werke über Goethe, von dem man nach seinem Tode „Unterhaltungen mit Goethe" (Stuttgart 1870) veröffentlichte.

Es kam zu heftigen Auftritten. Bald korrespondierte man nur noch schriftlich von einem Stockwerk zum andern. Es war die Mutter, die es so gewollt hatte. Im Monat April 1814 schrieb sie: „Seit unserer letzten verdrießlichen Unterredung habe ich mir fest vorgenommen, lieber Arthur, nie wieder von Geschäften mündlich mit Dir zu sprechen, weder von angenehmen, noch von unangenehmen, weil meine Gesundheit dabei leidet; darum schreibe ich, so wenig ich sonst das Schreiben unter Leuten leiden kann, die einander alle Tage sehen." Ein anderer sehr langer Brief aus demselben Monat, eine Antwort auf einen verlorenen Brief Arthurs, zeigt, daß dieser sie aufgefordert hatte, zwischen Müller und ihm zu wählen. Johanna Schopenhauer sagt am Schluß: „Warum unser Familienband Dir zerrissen scheint, begreife ich nicht. Laß nur Gelegenheiten zur Theilnahme kommen, Du wirst sie bei mir und Adelen nicht vermissen. Schon unsere Bereitwilligkeit, deinen israelitischen Freund aufzunehmen, sollte Dir ein Beweis davon sein[1]). Wollte ich Dir meinen Freund opfern, weil Ihr Euch nicht miteinander vertragt, so thäte ich Unrecht an ihm und mir. Du hast mir oft bei anderen Gelegenheiten mit Recht gesagt: wir beide sind zwei — und so muß es auch sein. Genug, ich habe dafür gesorgt, daß Ihr einander wenigstens nie in den Weg treten könnt, da ich die Unmöglichkeit einsehe, daß Ihr Euch je erkennen könntet. Ich aber erkenne Euch beide, jeder ist mir lieb nach seiner Art, und keiner thut dem anderen bei mir Eintrag, keinen werde ich dem anderen opfern. Da ich aus Gründen, die ich einsah, eh'

[1]) Schopenhauer hatte nämlich im Januar 1814 seinen armen früheren Kommilitonen Josef Gans zu sich nach Weimar kommen lassen, ihn mit Geld, Kleidern und Büchern versehen und für ihn seiner Mutter ein Zimmer abgemietet. Gans aß auch mit an der gemeinschaftlichen Tafel.

ich Müllern kannte, weiß, daß wir beide nie in einem Haushalt auf die Dauer leben können, da ich weiß, daß Du selbst dies nie wünschtest, warum soll ich mich von einem Freunde losreißen, der mir treu ist und helfend, so wie's Not thut, der mir meine Existenz angenehmer macht und den ich und viele achtungswerte Menschen für gut und rechtlich anerkennen? Bloß weil er sich, hingerissen von Zorn, Empfindlichkeit und Hitze, unartig gegen Dich betrug, der auch nicht artig war? Besonders da ich die natürliche Antipathie zwischen Euch anerkenne, für welche Ihr beide nicht könnt. Da wäre ich sehr ungerecht gegen mich und ihn. Laß ihn nur immer wo er ist, er tut dir keinen Eintrag. Sei mild, gut, teilnehmend gegen mich und Adelen, sitze nicht immer auf dem Richterstuhl uns gegenüber und Du wirst sehen, ob wir dich lieben. Antworte mir nicht, es ist unnötig. Wenn Du deine Abreise bestimmt hast, so sag' es mir, doch das eilt nicht, ich brauch' es nicht lange vorher zu wissen."

Arthur Schopenhauer verließ Weimar im folgenden Monat, um sich nach Dresden zu begeben. Vier Jahre später hielt sich Johanna mit Müller und Adele zu einer Kur in Baden-Baden auf. Als sie im Jahre 1829 nach einem für die Gesundheit ihrer Tochter günstigen Klima suchte, entschied sie sich für Bonn. In demselben Jahre wurde Müller zum Kanzler in Eisenach ernannt. Im Jahre 1837 kehrte Johanna Schopenhauer, wie sie sagt, auf dringendes Bitten des Herzogs von Sachsen-Weimar, in das Land ihrer ersten Wahl zurück; sie starb zu Jena am 17. April des folgenden Jahres. Mutter und Sohn sahen sich seit ihrer Trennung in Weimar im Jahre 1814 niemals wieder. —

Das beste von allem, was Schopenhauer von Weimar nach Dresden mitbrachte, waren die Erinnerung an seine Unterhaltungen mit Goethe und die Elemente seiner Philosophie,

die sich in seinem Kopfe schon methodisch ordneten. Er schrieb zuerst seine Abhandlung „Über das Sehn und die Farben". Das erste Wort des Titels deutete die Ergänzung an, die er der Theorie zukommen lassen wollte, und die psychologische Grundlage, auf welcher er sie aufzubauen gedachte. „Die Farben sind im Auge," dieser Grundsatz sollte von nun ab als offenkundige Wahrheit erscheinen. Im Monat Juli 1815 sandte er das Manuskript an Goethe mit der Bitte, die Schrift „mit seinem Feldzeichen auszustatten", d. h. sich auf den Titel, neben dem Autor, als Herausgeber zu verzeichnen. Goethe war damals in Frankfurt, wo er mit Marianne Willemer die Rosen seines „westöstlichen Divans" pflückte; er bat Schopenhauer, ihm das Manuskript bis zu seiner Rückkehr nach Weimar zu lassen. Am 23. Oktober antwortete er mit einem Lob auf die Aufrichtigkeit und die Originalität der Arbeit, fügte aber hinzu: „Abstrahiere ich nun von Ihrer Persönlichkeit und suche das, was Ihnen gehört, mir anzueignen, so finde ich sehr vieles, was ich aus meinem bestimmten Gesichtspunkte gar gern gleichmäßig ausdrücke. Komm' ich aber an das, wo Sie von mir differieren, so fühle ich nur allzu sehr, daß ich jenem Gegenstand dergestalt entfremdet bin und daß es mir schwer, ja unmöglich fällt, einen Widerspruch in mich aufzunehmen, denselben zu lösen, oder mich ihm zu bequemen. Ich darf daher an diese strittigen Punkte nicht rühren . . ."

Es widerstand Goethe sichtlich, selbst mit einem sehr ergebenen Gegner, eine Erörterung wieder aufzunehmen, die er als abgeschlossen betrachtete und die nur jeden von ihnen in seinem Gesichtspunkt befestigen konnte. Schopenhauer ließ nicht nach; er richtete einen neuen, sehr langen Brief an ihn, dessen selbstbewußter, obwohl sehr respektvoller Ton jedoch nicht dazu angetan war, ihn von seinem Entschluß abzubringen. Bald gab Schopenhauer zu verstehen,

daß Goethe, wenn er die Arbeit seines Schülers unter seinen Schutz nähme und „das Kind über das Taufbecken hielte," Gelegenheit fände, selber aus eigenem Antrieb und mit dem wahren Bewußtsein des Gelehrten Irrtümer zu berichtigen, die ihm früher oder später vorzuwerfen seine Gegner nicht verfehlen würden, bald schien er mit etwas eingebildeter Freimütigkeit aus Goethe einen Vorläufer zu machen, der ihm die Wege gebahnt hatte:

„Ich weiß mit vollkommener Gewißheit, daß ich die erste wahre Theorie der Farbe geliefert habe, die erste, so weit die Geschichte der Wissenschaften reicht: ich weiß auch, daß diese Theorie einst allgemein gelten und den Kindern in den Schulen geläufig sein wird: sei es, daß meinen Namen die Ehre der Erfindung begleitet, oder den eines Andern, der entweder dasselbe entdeckte oder mich beraubte. Aber ich weiß auch ebenso gewiß, daß ich jenes nimmermehr geleistet haben würde, ohne Ew. Exzellenz sicheres und größeres Verdienst. Auch glaube ich, daß diese Anerkennung, wie aus dem Motto meiner Schrift, so auch durchweg aus dem Ton des Ganzen, ja fast aus jeder Zeile spricht: immer bin ich nur Ihr Verfechter . . . Vergleiche ich Ihre Farbenlehre einer Pyramide, so ist meine Theorie die Spitze derselben, der untheilbare mathematische Punkt, von dem aus das ganze große Gebäude sich ausbreitet, und der so wesentlich ist, daß es ohne ihn keine Pyramide mehr ist, während man von unten immer abschneiden kann, ohne daß es aufhört Pyramide zu sein . . . Jene alte Burg[1]) haben Sie von allen Seiten berannt und stark angegriffen: der Kundige sieht sie wanken und weiß, daß sie fallen muß: aber die Invaliden drinnen wollen nicht kapitulieren, ja plärren sogar ein abgeschmacktes Te Deum in alle vier Winde. Da habe ich

[1]) Nämlich die Newton'sche Farbentheorie.

nun, von Ihren Schanzen und Laufgräben aus, in der Tiefe eine Mine gegraben, welche mit einem Schlage das ganze Gebäude sprengen muß: von Ihnen wird nur noch verlangt, daß Sie die Lunte in die Hand nehmen, um die Mine abzubrennen, damit nicht etwa die ganze Explosion versage ..."[1])

Goethe, welcher für seine literarischen Werke die Kritik annahm, wenn sie ernsthaft war, ertrug den Widerspruch schlecht, wenn es sich um seine Theorie der Farben handelte. Er glaubte übrigens, trotz Schopenhauer, seine Pyramide bis zur Spitze gebaut zu haben. Als später einmal Eckermann einen Einwand über einen einzelnen Punkt vorzubringen wagte, erwiderte er ihm: „Es geht mir mit meiner Farbenlehre gerade wie mit der christlichen Religion. Man glaubt eine Weile treue Schüler zu haben, und ehe man es sich versieht, weichen sie ab und bilden eine Sekte. Sie sind ein Ketzer wie die andern auch, denn Sie sind der erste nicht, der von mir abgewichen ist. Mit den trefflichsten Menschen bin ich wegen bestrittener Punkte in der Farbenlehre auseinander gekommen. Mit * * * wegen . . . . . und mit * * * wegen . . . ." Eckermann fügt hinzu: „Er nannte mir hier einige bedeutende Namen."[2])

Unter diesen Namen war zweifellos auch der Schopenhauers. Goethe schickte dem jungen Philosophen auf seine Bitte am 23. Januar 1816 sein Manuskript zurück, indem er die Sendung mit einem Schreiben begleitete, worin er sagte: „Lassen Sie mich von Zeit zu Zeit wissen, womit Sie sich beschäftigen, und Sie werden mich immer teilnehmend finden, denn ob ich gleich zu alt bin, mir die Ansichten Anderer anzueignen, so mag ich doch sehr gern, insofern es immer möglich ist, mich

---

[1]) Grisebachs Schopenhauerausgabe, Band VI. (Beilage 2, Briefwechsel zwischen Goethe und Schopenhauer.) Seite 233 ff.

[2]) Eckermann, Gespräche mit Goethe, 19. Februar 1829.

geschichtlich unterrichten, wie sie gedacht haben und wie sie denken." Schopenhauers Abhandlung erschien vier Monate später, und schon am 4. Mai empfing Goethe das erste Exemplar.

Als Goethe später seine „Tag- und Jahreshefte" redigierte, und sich seine Erinnerungen aus dem Jahre 1816 ins Gedächtnis rief, sagte er: „Dr. Schopenhauer trat als wohlwollender Freund an meine Seite.[1]) Wir verhandelten manches übereinstimmend, doch ließ sich zuletzt eine gewisse Scheidung nicht vermeiden, wie wenn zwei Freunde, die bisher mit einander gegangen, sich die Hand geben, der eine jedoch nach Norden, der andere nach Süden will, da sie denn sehr schnell einander aus dem Gesichte kommen." Goethe und Schopenhauer verloren sich nicht ganz aus dem Gesichte. Schopenhauer hörte nicht auf, Goethes Genie zu preisen, indem er seinen Namen mit den größten Namen der modernen Literatur zusammenstellte, und Goethe verfolgte weiterhin mit gewohntem Wohlwollen die Laufbahn seines Freundes.

---

[1]) Nämlich in der Diskussion über die Farben.

Achtes Kapitel.

Die Farbentheorie.

Die Farbe, die ausdrucksvollste Äußerung des Lebens in der Natur, die das Auge des Menschen belebt, auf der Oberfläche der Pflanzen und der Mineralien erstrahlt und in tausenderlei Arten in den Räumen des Himmels ihr Spiel treibt, ist eine der Naturerscheinungen, welche am frühesten die Aufmerksamkeit der Denker und Dichter auf sich gelenkt haben. Stets suchte man ihre eigentümliche Natur, ihre Beziehung zum Licht, die Art und Weise, wie sich ihre Übertragung zum Auge bewerkstelligt, zu ergründen. Aber solange Wissenschaft und Philosophie Hand in Hand gingen, bestand die wissenschaftliche oder angeblich wissenschaftliche Beobachtung nur darin, daß man die Eindrücke, die der Mensch unmittelbar von der Natur empfing, sammelte und mit einander verglich, und diese Eindrücke hingen notwendigerweise von dem Charakter des Beobachtenden ab, wie auch die Schlußfolgerungen, welche er aus ihnen zog, von der Gesamtheit seines Systems bedingt wurden. Die Beobachtung ermangelte der Folgerichtigkeit, ja sogar der Unparteilichkeit, war allzusehr mit subjektiven Elementen durchtränkt und drehte sich in einem Kreise, anstatt geradeaus fortzuschreiten und eine Tatsache nach der andern nach peinlich genauen Experimentierungsgesetzen in ihre einzelnen Bestandteile zu zerlegen, zu kontrollieren und zu registrieren.

Daher ist auch in den Naturwissenschaften und insbesondere in der Theorie der Farben seit Aristoteles bis zum

Ausgang des Mittelalters der Fortschritt kein sehr bemerklicher gewesen. Aristoteles, der in der Natur alles gesehen hat, was ein Mensch mit der bloßen Hilfe seiner Sinne darin sehen kann, scheint sogar gewisse Entdeckungen vorausgeahnt zu haben, die nur mit den Experimentierungsmethoden der modernen Wissenschaft möglich geworden sind. Er vergleicht bereits die Empfindung der Farbe mit einer Bewegung, welche von dem farbigen Gegenstand ausgehe und dem Organe mitgeteilt werde. „Die Farbe," sagt er, „ist das, was den durchsichtigen Raum in Bewegung setzt."[1]) Man könnte dies in die moderne Sprache übersetzen: „Die Farbenempfindung wird durch die Schwingungen des Äthers hervorgerufen." Aristoteles setzt hinzu, die Farbe sei „auf den sichtbaren Dingen," ohne sich weiter über die Natur dieser Art des Übereinanderliegens auszusprechen. Anderwärts trifft er auch mit Goethe zusammen, indem er die Erzeugung der Farbe durch eine Mischung von hell und dunkel erklärt: „so erscheint die an sich selber weiße Sonne rot, wenn sie durch Nebel oder Rauch gesehen wird."[2]) Ebenso sagte noch im siebzehnten Jahrhundert der Pater Kircher, dessen Werk Goethe mit einem gewissen Wohlgefallen analysiert und dessen Ideen in der Tat viele Beziehungen zu den seinigen haben: „Es ist gewiß, daß in dem Umfange unseres Erdkreises kein dergestalt durchsichtiger Körper sich befinde, der nicht einige Dunkelheit mit sich führe. Daraus folgt, daß, wenn kein dunkler Körper in der Welt wäre, weder eine Rückstrahlung des Lichtes, noch in den verschiedenen Mitteln eine Brechung desselben und auch keine Farbe sichtbar sein würde, als jene erste, die zugleich im Lichte mitgeschaffen ist. Hebt man aber die Farbe auf, so wird zugleich alles Sehen aufgehoben, da alles Sichtbare nur

[1]) Von der Seele, II., 7.

[2]) Von der Empfindung, Kap. III.

vermöge der gefärbten Oberfläche gesehen wird: — der ganze Schmuck der Welt ist aus Licht und Schatten dergestalt bereitet, daß, wenn man eins von beiden wegnähme, die Welt nicht mehr Kosmos heißen, noch die verwunderungswürdige Schönheit der Natur auf irgend eine Weise dem Gesicht sich darstellen könnte. Denn alles, was sichtlich in der Welt ist, ist es nur durch ein schattiges Licht oder einen lichten Schatten. Da also die Farbe die Eigenschaft eines dunklen Körpers ist, oder, wie einige sagen, ein beschattetes Licht, des Lichts und des Schattens echte Ausgeburt, so haben wir hier davon zu handeln, auf daß die größte Zierde der irdischen Welt und wie viel Wundersames dadurch bewirkt werden kann, dem Leser bekannt werde."[1]) Hier redet der Pater Kircher als Dichter; anderwärts spricht er als Theologe und erklärt die Erzeugung der Farbe durch die allgemeine Zweckmäßigkeit in der Natur. Daß das Himmelsgewölbe uns blau erscheint, kommt, sagt er, daher, daß die weise Natur, um zu verhindern, daß unser Blick sich in den Abgründen der finstern Unendlichkeit verliere, dies Gesichtsfeld durch eine weder zu helle noch zu finstere Fläche begrenzen wollte; sie hat das Blau gewählt, eine mittlere Farbe, die aus einem Gemisch von Licht und Schatten besteht und uns erlaubt, behaglich die Pracht der Himmelsräume zu bewundern, ohne dabei unser Auge zu ermüden oder zu verletzen.

Descartes hat sich nur zufällig bei seinen Untersuchungen über den Regenbogen mit den Farben beschäftigt. Goethe wirft ihm Mangel an Einbildungskraft vor oder vielmehr, daß er bei seinen „Wirbeln" sich nur „der crudesten sinnlichen Gleichnisse" bedient habe, um das Unbegreifliche zu erklären. Descartes schreibt den Kügelchen, die nach ihm

[1]) Ara magna lucis et umbrae, 2 Bände, Rom 1646; die angeführte Stelle aus der „Vorrede" dieses Werkes ist in Goethes Verdeutschung wiedergegeben.

das Licht ausmachen, außer ihrer geradlinigen Bewegung eine rotierende Bewegung um ihre eigene Achse zu, und die verschiedene Geschwindigkeit dieser Umdrehung bestimmt nach ihm die Verschiedenheit der Farben.[1]) Aber was bestimmt die verschiedene Geschwindigkeit dieser Umdrehung selber und die zweifache Bewegung der Lichtkügelchen? Goethe sagt mit Recht, der große Philosoph verwickele mitunter ganz unnötig die einfachsten Probleme.

Malebranche vereinfacht Descartes' Theorie und verleiht ihr gleichzeitig eine annehmbarere Form. Er bemerkt, daß die Übertragung des Lichts Ähnlichkeit mit der des Tones habe. Er unterscheidet im Lichte wie im Tone eine Tonalität, die eben die Farbe ist, und eine Intensität, welche nur von der Kraft des hervorgerufenen Eindrucks abhängt.

„Es ist gewiß," sagt er, „daß die Farben naturgemäß von der Erschütterung des Gesichtsorganes abhängen. Nun kann diese Erschütterung entweder nur stark und schwach oder nur schnell und langsam sein. Aber die Erfahrung lehrt, daß der größere und geringere Stärke- oder Schwächegrad der Erschütterung des Sehnervs keineswegs die Art der Farbe verändert, da die größere oder geringere Tageshelligkeit, von welcher der größere und der geringere Grad dieser Kraft abhängt, gewöhnlich nicht die Farben einer verschiedenen und ganz entgegengesetzten Art erscheinen läßt. Man muß also notwendigerweise zu dem Schlusse kommen, daß die größere und die geringere Schnelligkeit in den Schwingungen des Sehnervs die Arten der Farben verändert und daß infolgedessen die Ursache dieser Empfindungen ursprünglich von den mehr oder minder raschen Vibrationen des zarten Stoffes, welche die Netzhaut zusammendrücken, herrührt.

„So ist es mit dem Licht und den verschiedenen Farben

[1]) Les Météores, discours huitième.

wie mit dem Klang und den verschiedenen Tönen. Die Stärke des Klanges kommt von dem mehr oder minder großen Stärkegrad der Zitterungen der rohen Luft, und die Verschiedenheit der Töne von dem mehr oder minder großen Geschwindigkeitsgrad derselben Zitterungen, wie dies auch jedermann zugibt. Die Stärke oder die Helligkeit der Farben kommt also auch von der größeren oder geringeren Stärke der Vibrationen, nicht der Luft, sondern des zarten Stoffes, und die verschiedenen Farbenarten von der mehr oder minder großen Schnelligkeit derselben Vibrationen."

Malebranche setzt hinzu: „Aber man müßte darüber die Versuche ansehen, die man in Herrn Newtons ausgezeichnetem Werke finden wird."[1])

Newtons Theorie ist allbekannt; sie ist nach ihm vervollständigt und in manchen Einzelheiten abgeändert worden; aber sie hat noch heute in ihren Hauptpunkten Bestand. Das Licht ist nicht eins, sondern vielfach. Es setzt sich aus verschieden brechbaren Strahlen zusammen, welche nach dem Grade ihrer Brechbarkeit die Tonleiter der Farben bilden. Die farbigen Strahlen pflanzen sich durch Schwingungen von verschiedener Länge und Schnelligkeit fort. Die am wenigstens brechbare Farbe, das Rote, ist diejenige, welche die längsten und langsamsten Schwingungen hat. Das Violett, die am meisten brechbare Farbe, hat die kürzesten und raschesten Schwingungen. Zwischen diesen beiden äußersten Punkten der chromatischen Leiter reihen sich mit verhältnismäßigen Längen und Geschwindigkeiten der Wellenbewegung vom Rot ab die Orangefarbe, das Gelb, das Grün, das Blau und das Indigo. Die Strahlen, welche sich jenseits

[1]) Vgl. die Histoire de l'Académie royale des sciences, Jahrgang 1599, und Malebranches Buch De la Recherche de la Vérité, seizième éclaircissement.

dieser beiden äußersten Punkte befinden, sind unserm Auge nicht mehr erkennbar. Die Schwingungen erzeugen dadurch, daß sie sich der Netzhaut mitteilen, das farbige Bild. Aber die Wahrnehmung durch die Gesichtsorgane ist ganz subjektiv. Die Farbe ist nur eine Spielart des Lichts, und was wir Licht nennen, ist nichts anderes, als leuchtende Empfindung, die wir sozusagen von uns geben und der wir eine wirkliche Existenz außerhalb unserer Sinne zuschreiben.

Als Goethe seine Theorie, die, wie er dachte, diejenige Newtons umstürzen sollte, förmlich aufstellte, hatte er keine von beiden durch genaues Experimentieren kontrolliert. Er gesteht selber ein, daß bis zu jenem Augenblicke seine wissenschaftliche Erziehung eine sehr unvollständige gewesen sei. „Auf der Akademie hatte ich mir Physik wie ein anderer vortragen und die Experimente vorzeigen lassen . . . Dagegen erinnere ich mich nicht, die Experimente, wodurch die Newtonische Theorie bewiesen werden soll, jemals gesehen zu haben, wie sie denn gewöhnlich in der Experimental-Physik auf gelegentlichen Sonnenschein verschoben und außer der Ordnung des laufenden Vortrags gezeigt werden.“[1]) Ein Jenenser Universitätsprofessor hatte ihm seine Apparate geliehen; durch andere Beschäftigungen zerstreut, verschob er deren Benutzung bis zu dem Tage, an dem sie zurückverlangt wurden. „Schon,“ sagt er, „hatte ich den Kasten hervorgenommen, um ihn dem Boten zu übergeben, als mir einfiel, ich wolle doch noch geschwind durch ein Prisma sehen, was ich seit meiner frühesten Jugend nicht getan hatte. Ich erinnerte mich wohl, daß alles bunt erschien, auf welche Weise jedoch, war mir nicht mehr gegenwärtig. Eben befand ich mich in einem völlig geweißten Zimmer; ich erwartete, als ich das Prisma vor die Augen nahm,

[1]) Confession des Verfassers, am Schluß der Geschichte der Farbenlehre.

eingedenk der Newtonischen Theorie, die ganze weiße Wand nach verschiedenen Stufen gefärbt, das von da ins Auge zurückkehrende Licht in so viel farbige Lichter zersplittert zu sehen; aber wie verwundert war ich, als die durchs Prisma angeschaute weiße Wand nach wie vor weiß blieb . . ." Sofort schließt Goethe daraus, daß die Newtonische Lehre falsch sei, ohne sich zu fragen, ob er sich nicht selber in der Anwendung, die er davon machte, getäuscht habe. Er übersah, daß die weiße Wand nicht ein einziges Spektrum, sondern eine Reihe Spektren hervorbrachte, deren Übereinanderlegung das weiße Licht wieder herstellte.

Nichts wäre Goethe leichter gewesen, als seine Untersuchungen von einem Spezialisten kontrolieren zu lassen. Aber als Dichter, der er war, verschmähte er den wissenschaftlichen Apparat. Er dachte, wie er sagt, daß sich dem geduldig ausharrenden Beobachter die Natur enthüllen würde, aber

— was sie Deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst Du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.

Er wollte nicht sehen, daß die Natur uns nur das Phänomen oder vielmehr die äußere Seite des Phänomens giebt, daß das Phänomen selber Kräfte in sich birgt, die dessen notwendige Bedingung sind und die vielleicht ihrerseits andere Kräfte voraussetzen, daß das wissenschaftliche Experimentieren nur eine Zergliederung, eine fortschreitende Vereinfachung ist, die durch eine Reihe von Sichtungen, von Eliminationen die erste Ursache zu erreichen sucht, deren letzte Wirkung allein zu unseren Sinnen gelangt.

„Eine Naturerscheinung," sagt Helmholtz,[1]) „ist physikalisch erst dann vollständig erklärt, wenn man sie bis auf die letzten ihr zu Grunde liegenden und in ihr wirksamen

[1]) Populäre Wissenschaftliche Vorträge, Braunschweig 1865, (Über Goethes naturwissenschaftliche Arbeiten), S. 48.

Naturkräfte zurückgeführt hat. Da wir nun die Kräfte nie an sich, sondern nur ihre Wirkungen wahrnehmen können, so müssen wir in jeder Erklärung von Naturerscheinungen das Gebiet der Sinnlichkeit verlassen und zu unwahrnehmbaren, nur durch Begriffe bestimmten Dingen übergehen. . . . Aber dieser Schritt in das Reich der Begriffe, welcher notwendig gemacht werden muß, wenn wir zu den Ursachen der Naturerscheinungen aufsteigen wollen, schreckt den Dichter zurück. In den Dichtwerken hat er dem geistigen Gehalte derselben die Einkleidung der unmittelbarsten sinnlichen Anschauung gegeben, ohne alle begrifflichen Zwischenglieder. Je größer hier die sinnliche Lebendigkeit der Anschauung war, desto größer war sein Ruhm. Er möchte die Natur ebenso angegriffen sehen. Der Physiker dagegen will ihn hinüberführen in eine Welt unsichtbarer Atome, Bewegungen, anziehender und abstoßender Kräfte, die in zwar gesetzmäßigem, aber kaum zu übersehendem Gewirre durcheinander arbeiten. Letzterem ist der sinnliche Eindruck keine unumstößliche Autorität, er untersucht die Berechtigung desselben, fragt, ob wirklich das ähnlich, was die Sinne für ähnlich, ob wirklich das verschieden, was sie für verschieden erklären, und kommt häufig zu einer verneinenden Antwort."

Nur ein Einfall, ja fast eine Künstlergrille dient Goethes Theorie als Grundlage. Während seines Aufenthalts in Rom unterhielt er sich viel mit den Malern, sah, wie ihre Bilder entstanden, und suchte sich von ihrem Verfahren Rechenschaft zu geben. Er bemerkte, daß in allem, was sich auf die Erfindung, das Gruppieren der Figuren und die Entfernung der Gegenstände bezog, ihre Ideen völlig klar waren. Aber für die Verteilung der Farben verließ sich jeder auf seinen persönlichen Geschmack. „Ich hörte zwar von kalten und warmen Farben, von Farben, die einander heben, und was dergleichen mehr war; allein bei jeder Ausführung

konnte ich bemerken, daß man in einem sehr engen Kreise wandelte, ohne doch denselben überschauen oder beherrschen zu können . . . Ich dachte selbst über die Sache nach, und um das Gespräch zu beleben, um eine oft durchgedroschene Materie wieder bedeutend zu machen, unterhielt ich mich und die Freunde mit Paradoxen. Ich hatte die Ohnmacht des Blauen sehr deutlich empfunden, und seine unmittelbare Verwandtschaft mit dem Schwarzen bemerkt; nun gefiel es mir zu behaupten: das Blaue sei keine Farbe! und ich freute mich eines allgemeinen Widerspruchs . . . . . Daß hierdurch nichts ausgemacht wurde, ja vielmehr die Sache in einem geselligen Scherz ablief, war ganz natürlich. Indessen versäumte ich nicht, die Herrlichkeit der atmosphärischen Farben zu betrachten, wobei sich die entschiedenste Stufenfolge der Luftperspektive, die Bläue der Ferne, sowie naher Schatten, auffallend bemerken ließ. Beim Scirocco-Himmel, bei den purpurnen Sonnenuntergängen waren die schönsten meergrünen Schatten zu sehen, denen ich um so mehr Aufmerksamkeit schenkte, als ich schon in der ersten Jugend bei frühem Studiren, wenn der Tag gegen das angezündete Licht heranwuchs, diesem Phänomen meine Bewunderung nicht entziehen konnte."

Das Blau mit dem Schwarzen verwandt, das Gelb und das Rot dem Weißen benachbart, das Blau ein mit Licht vermengter Schatten, das Gelb und das Rot ein verdunkeltes oder getrübtes Licht — das sind Metaphern, welche die farbige Empfindung personifizieren, aber nicht erklären. Und doch baut sich Goethes Theorie auf dieser Basis auf. Die Schauspiele, welche vorzüglich seine Aufmerksamkeit auf sich lenken, wie eine untergehende Sonne, ein wolkiger Himmel, ein ferner Horizont, sind solche, wo ein trübes, mehr oder minder durchscheinendes Medium sich zwischen die Lichtquelle und das Auge des Beobachtenden

legt. Indem das Licht dies Medium durchbricht, erleidet es Veränderungen und Verdunkelungen, deren Grade nach Goethe der Farbenleiter entsprechen. Das Medium kann auch heller als die beobachtete Fläche sein: in diesem Fall wird der dunkle Untergrund blau oder violett.

„Die Sonne durch einen gewissen Grad von Dünsten gesehen, zeigt sich mit einer gelblichen Scheibe. Oft ist die Mitte noch blendend gelb, wenn sich die Ränder schon rot zeigen. Beim Heerrauch (wie 1794 auch im Norden der Fall war) und noch mehr bei der Disposition der Atmosphäre, wenn in südlichen Gegenden der Scirocco herrscht, erscheint die Sonne rubinrot mit allen sie im letzten Falle gewöhnlich umgebenden Wolken, die alsdann jene Farbe im Widerschein zurückwerfen.

„Morgen- und Abendröte entsteht aus derselben Ursache. Die Sonne wird durch eine Röte verkündigt, indem sie durch eine größere Masse von Dünsten zu uns strahlt. Je weiter sie herauf kommt, desto heller und gelber wird der Schein.

„Wird die Finsternis des unendlichen Raums durch atmosphärische vom Tageslicht erleuchtete Dünste hindurch angesehen, so erscheint die blaue Farbe. Auf hohen Gebirgen sieht man am Tage den Himmel königsblau, weil nur wenig feine Dünste vor dem unendlichen finstern Raum schweben; sobald man in die Thäler herabsteigt, wird das Blaue heller, bis es endlich, in gewissen Regionen und bei zunehmenden Dünsten, ganz in ein Weißblau übergeht.“[1])

So ist die Farbe nacheinander verdunkeltes Licht oder erhellter Schatten. Aber wie vollzieht sich die Umbildung des durch ein trübes Medium dringenden Lichtstrahls, da nach Goethe alle Strahlen gleicherweise brechbar sind und er keinen Unterschied zwischen ihren Geschwindigkeiten macht?“

[1]) Zur Farbenlehre, didaktischer Teil, §§ 154 und 155.

„Goethe spricht wohl davon, daß das trübe Medium dem Lichte etwas Körperliches, Schattiges gebe, wie es zur Erzeugung der Farbe nötig sei. Wie er sich dies denkt, deutet er nicht näher an. Unmöglich kann er meinen, daß von den Körpern etwas Körperliches mit dem Licht davonfliege; und einen andern Sinn könnte es doch kaum haben, wenn es eine physikalische Erklärung sein sollte.“[1])

Jahrelang durchdacht und vertieft, hatte Goethes Theorie in seinen Augen einen derartigen Charakter der Gewißheit angenommen, daß er es nicht einmal für notwendig hielt, sie im einzelnen zu rechtfertigen. Indessen konnte er nicht verfehlen, sie auf die prismatischen Farben anzuwenden und auch seinerseits das Experiment, welches den Eckstein des Newtonischen Systems bildete, zu wiederholen. Das Prisma ist für ihn nur ein trübes Medium; durch die Strahlenbrechung erzeugt es nicht ein Bild, sondern zwei übereinanderliegende Bilder, ein helles und ein dunkles, die dem klaren, deutlichen Bild und den undeutlichen Bildern ähneln, welche die mit Folie belegte Fläche und die geglättete Fläche eines Spiegels zurückwerfen. Wo das helle Bild in das dunkle Bild übergeht, entsteht das Blau; hingegen wo das dunkle Bild in das helle Bild übergeht, entsteht das Gelb. Aber wie können die beiden Bilder ungleichmäßig ineinander übergehen, wenn sie auf gleiche Weise gebrochen werden? Wie können namentlich Bilder, die keine objektive Wirklichkeit haben, die physikalischen Wirkungen eines trüben Mediums erzeugen? Dies tritt in Goethes Auseinandersetzungen nicht recht klar hervor.[2])

Wir müssen uns immer daran erinnern, daß Goethe ursprünglich zu Künstlern und nicht zu Physikern spricht.

---

[1]) Helmholtz, Handbuch der physiologischen Optik, 2. Aufl., Hamburg und Leipzig, 1896, zweiter Abschnitt, § 19.

[2]) Vgl. den „Didaktischen Teil“, §§ 229—239.

Er selber erinnert sich allerdings nicht immer daran, besonders nicht in seiner Polemik gegen Newton; aber er sagt es noch am Schlusse seines „didaktischen Teiles": „Das Bedürfniß des Malers, der in der bisherigen Theorie keine Hilfe fand, sondern seinem Gefühl, seinem Geschmack, einer unsichern Überlieferung in Absicht auf die Farbe völlig überlassen war, ohne irgend ein physisches Fundament gewahr zu werden, worauf er seine Ausübung hätte gründen können, dieses Bedürfniß war der erste Anlaß, der den Verfasser vermochte, in eine Bearbeitung der Farbenlehre sich einzulassen." Wäre Goethe bei diesem ersten Gesichtspunkte geblieben, so wäre sein Werk unantastbar; er hätte in seiner reichen Erfahrung eine Summe der anregendsten Beobachtungen gefunden, woraus die Künstler seiner Zeit hätten Nutzen ziehen können. Aber seine wissenschaftliche Lehre, in der er etwas neues zu bringen glaubte, war im Grunde genommen nur eine Rückkehr zu früheren Beobachtungen, die genaues Experimentieren bereits als ungenügend verurteilt hatte. Von seiner Abhandlung bleibt nur der psychologische und ethische Teil bestehen. Was er von dem Einfluß des Charakters, des Alters, des Geschlechts und des Klimas auf den Farbensinn sagt und umgekehrt von dem Einfluß der Farben auf die Regungen der Seele, von den freudigen oder traurigen Eindrücken, die sie in uns hervorrufen, von den Farbentönen, die in der Anordnung eines Gemäldes oder in der Ausschmückung eines Gemaches miteinander harmonieren oder nicht miteinander übereinstimmen, — all dies entstammt dem Geiste eines Dichterphilosophen, der seit langem gewohnt ist, die Natur zu verdolmetschen und in der geringsten wie in der größten ihrer Erscheinungen einen verborgenen Sinn zu finden. Goethes Lehre ist eine Art Farbensymbolik, und als solche bietet sie oft einen interessanten Kommentar seiner literarischen Werke.

In die Wissenschaft hat sie keinen Eingang finden können, weil sie unwissenschaftlich war. Aber gerade aus diesem Grunde, und weil sie vor der Newtonischen den unmittelbaren Vorzug auf tiefe Weltanschauung und das Befriedigende für den künstlerischen Sinn voraus hat, hat sie die Philosophen bestochen und für sich eingenommen zu einer Zeit, in der sich die Philosophie der Wissenschaft überlegen dünkte und sich für ermächtigt hielt, durch abstrakte Beweisführung über Probleme zu entscheiden, welche die Wissenschaft nur der Experimentierung unterwerfen zu müssen glaubte und deren Lösung sie so lange verschob, als die Experimentierung noch unvollständig war. Im Anschluß an Goethe bezeichnet Hegel die Newtonische Theorie als ungereimt, als einen ungeheuren Irrtum. „Über die Farben," sagt er, „sind zwei Vorstellungen herrschend: die eine ist die, welche wir haben, daß das Licht ein Einfaches sei. Die andere Vorstellung, daß das Licht zusammengesetzt sei, ist allem Begriffe geradezu entgegengesetzt und die roheste Metaphysik . . . Die Philosophie hat es nie mit einem Zusammengesetzten zu thun, sondern mit dem Begriff, mit der Einheit von Unterschiedenen, die eine immanente, keine äußerliche, oberflächliche Einheit derselben ist . . . Das Licht hat das Physikalische noch außer sich. Das helle Körperliche, fixirt, ist das Weiße, das noch keine Farbe ist: das Dunkele, materialisirt und specifizirt, ist das Schwarze. Zwischen beiden Extremen ist die Farbe gelegen; die Verbindung von Licht und Finsterem, und zwar die Specification dieser Verbindung ist es erst, was die Farbe hervorbringt."[1] Also entscheidet ein abstraktes Gebilde, der Begriff, die Lösung eines wissenschaftlichen Problems. Muß nicht die Natur sich in die ihr vom Philosophen dargebotenen

[1] Hegels Werke, VII. Band, erste Abteilung, 2. Aufl. (Berlin 1847), Naturphilosophie, zweiter Abschnitt (Farbe) § 320.

Fächer hineinbequemen? Übrigens waren ja Licht, Dunkelheit und Farbe so viel wie die Bejahung, die Verneinung und die Versöhnung, Thesis, Antithesis und Synthesis, d. h. eine jener Dreiheiten, auf welchen Hegel sein System aufbaute und die sich einander trugen und stützten wie die übereinander liegenden Bögen einer gothischen Fassade.

Schopenhauer ist ebenfalls ein überzeugter Anhänger der Goetheschen Theorie, und keiner ist für sie so warm eingetreten als er. Als er im Jahre 1854 seine Abhandlung „vom Sehn und den Farben" aufs neue veröffentlichte und überarbeitete, schrieb er in der Vorrede[1]): „Inzwischen habe ich vierzig Jahre Zeit gehabt, meine Farbentheorie auf alle Weise und bei mannigfaltigen Anlässen zu prüfen. Jedoch ist meine Überzeugung von der vollkommenen Wahrheit derselben keinen Augenblick wankend geworden, und auch die Richtigkeit der Goetheschen Farbenlehre ist mir noch eben so einleuchtend, als vor 41 Jahren, da er selbst mir seine Experimente vorzeigte. So darf ich denn wohl annehmen, daß der Geist der Wahrheit, welcher in größeren und wichtigeren Dingen auf mir ruhte, auch in dieser untergeordneten Angelegenheit mich nicht verlassen hat. Das macht, er ist dem Geiste der Ehrlichkeit verwandt und sucht sich die redlichen Häupter aus, — wobei er denn freilich keine sehr große Auswahl hat; zumal er eine Hingebung verlangt, welche weder die Bedürfnisse noch die Überzeugungen, noch die Neigungen des Publikums, oder Zeitalters, irgend berücksichtigt, sondern ihm allein die Ehre

[1]) Die Ausgabe des Jahres 1854 war die dritte Form der Abhandlung; die zweite war eine lateinische Übersetzung, welche Schopenhauer unter dem Titel Theoria colorum physiologica eademque primaria im Jahre 1830 dem dritten Bande der von Justus Radius herausgegebenen Scriptores ophthalmologici minores einverleibt hatte.

gebend, bereit ist, Goethesche Farbenlehre unter Newtonianern, wie asketische Moral unter modernen Protestanten, Juden und Optimisten zu lehren." Aber man kann — mit Schopenhauers gütiger Erlaubnis — in sich den Geist der Ehrlichkeit haben und sich über die Natur der Farben irren, besonders wenn man nur zur Hälfte Versuche darüber angestellt hat. Nach Goethe ist er selbst dafür ein neuer Beweis.

Schopenhauer denkt weder daran, Goethes Theorie zu rechtfertigen — ihre Evidenz erkannte er von vornherein an — noch die Newtons zu widerlegen: damit hatte sich ja Goethe befaßt. Er will nur Goethes Werk vervollständigen, einen weiteren Schritt in der Erklärung des Phänomens tun, erforschen, wie die Empfindung der Farbe in dem Gesichtsorgan entsteht, mit andern Worten, aus der objektiven Tatsache eine subjektive Tatsache machen. Goethe macht halt, nachdem er auf seine Weise gezeigt hat, wie der Lichtstrahl sich durch das Dazwischentreten eines trüben Mediums verändert. Die Farbe wird sichtbar: dies ist für ihn das Urphänomen, welches festzustellen genügt und welches sich durch sich selbst erklärt. Chacun a les défauts de ses vertus", meint Schopenhauer daraufhin mit den Worten der George Sand. „Gerade die erstaunliche Objektivität seines Geistes[1]), welche seinen Dichtungen überall den Stempel des Genies aufdrückt, stand ihm im Wege, wo es galt, auf das Subjekt, hier das sehende Auge selbst, zurückzugehen, um daselbst die letzten Fäden, an denen die ganze Erscheinung der Farbenwelt hängt, zu erfassen; während hingegen ich, aus Kants Schule kommend, dieser Anforderung zu genügen aufs Beste vorbereitet war."[2]) Das Urphänomen, d. h. dasjenige, über das man nicht weiter hinauskann,

[1]) Nämlich Goethes.

[2]) Parerga und Paralipomena, zweiter Band, Kap. VII (Zur Farbenlehre), § 103.

ist nach Schopenhauer, nicht die Erscheinung der Farbe außerhalb von uns, sondern der auf der Netzhaut unseres Auges hervorgebrachte Eindruck und die daraus erfolgende Wahrnehmung.

Schopenhauers Ansicht war nicht neu. Schon Locke hatte die Farben unter die „untergeordneten Eigenschaften", d. h. diejenigen, die nicht den Objekten, sondern unseren Sinnen und deren Organen angehören, gereiht,[1]) und in dem Bericht, welchen Büffon der Académie des sciences eingereicht hatte, war zu lesen: „Was ich beim Anblick dieser sonnenbeleuchteten Wiese sehe und in der von diesem Glockenklang erregten Luft höre, diese Veränderungen meines sinnlichen Wesens, die ich als Licht, Farbe und Ton in den Objekten, die bei mir die Empfindung erregen, bezeichne, gehören den Objekten sicherlich nicht mehr, als der Schmerz oder der Stich, den ich an meiner Hand fühle, wenn man deren Fibern zerteilt, dem mich verletzenden Eisen gehört . . . Gern verteilen wir auf die uns umgebenden Körper diese leichten Eindrücke und Wahrnehmungen, welche unsere Sinne mit keiner körperlichen Spur zu berühren scheinen; aber der Schmerz oder ein lebhaftes Vergnügen erinnern uns zu stark an uns selbst, als daß wir dabei nicht wohl wissen müßten, daß, was in uns vorgeht, einzig uns angehöre und nicht den äußeren Objekten angehören könne: dort wähnen wir nur zu handeln, wahrzunehmen, zu urteilen; hier können wir uns nicht die Tatsache verbergen, daß wir fühlen. Die fühlbaren Eigenschaften der Körper und, um nur von denen zu sprechen, um die es sich hier handelt, die Farben, sind also gewissermaßen nur Erscheinung und Täuschung und existieren in den sogenannten

[1]) An Essay concerning Human Understanding, Zweites Buch, Kap. VIII, § 13.

farbigen Körpern nur durch die Art des Lichts, welche sie auf uns zurückzustrahlen fähig sind und welche die oder die Farbe ausmachen, oder auch durch die Erregungen, welche von ihnen dem eigentlichen Medium des Lichts mitgeteilt und bis auf den Grund unseres Auges übertragen werden."[1])

Schopenhauer behauptet fast mit denselben Worten die grundliegende Subjektivität der Farberscheinung. Anstatt zu sagen: „ein Körper ist rot", müßten wir sagen: „Er giebt uns den Eindruck oder die Illusion des Roten." Der auf der Netzhaut hervorgebrachte und ins Gehirn durch den Sehnerv getragene Eindruck erzeugt die Empfindung, deren Ausgangspunkt unser Verstand in der Außenwelt sucht und die er in die sogenannten farbigen Körper lokalisiert. Aber der Eindruck geht dem geistigen Akt, durch welchen wir der von uns empfundenen Wirkung eine Ursache zuschreiben, voraus, obwohl die beiden Vorgänge mit einer solchen Schnelligkeit aufeinander folgen, daß sie uns als gleichzeitig erscheinen. Fast könnte man sagen, der Eindruck der Farbe gehe der Farbe selbst voraus. „Das neugeborene Kind empfindet Licht und Farbe, ehe es den leuchtenden, oder gefärbten Gegenstand als solchen erkennt und anschaut."[2])

Auf diese an und für sich sehr wichtige Beobachtung gründet Schopenhauer ein System, welches fast ebenso hypothetisch ist, wie das, welches Goethe auf die trüben Medien gegründet hatte. Die Grundlage des Systems ist nur aus der Außenwelt in das Auge verwiesen. Der vollen Tätigkeit der Netzhaut entspricht die Empfindung des weißen Lichts, ihrer vollständigen Untätigkeit die der schwarzen Dunkelheit; zwischen

[1]) Histoire de l'Académie royale des sciences, année 1743.

[2]) Über das Sehn und die Farben; erstes Kapitel (Vom Sehn).

sie reihen sich die verschiedenen Abstufungen des Helldunkels. Dies nennt Schopenhauer die quantitative Tätigkeit der Netzhaut, von welcher die mehr oder minder große Stärke der Lichtempfindung abhängt. Aber die Netzhaut hat auch eine qualitative Tätigkeit, je nachdem ihre verschiedenen Elemente in Tätigkeit treten, und aus dieser Tätigkeit entspringen die Farbenempfindungen. Schopenhauer führt sogar die verschiedenen farbigen Empfindungen auf genaue Proportionen zurück, gibt aber dabei selber zu, daß diese Proportionen durch kein Experiment geprüft und bestätigt werden können. Das Rot und das Grün werden jedes durch einhalb dargestellt; orange und blau je durch zwei Drittel und ein Drittel; das Gelb und das Violett durch drei Viertel und ein Viertel. Jedes der drei Paare erzeugt durch Addition seiner beiden Glieder wiederum die Einheit, das heißt das Weiß. Vereinigt geben die quantitative und die qualitative Tätigkeit die hellen und die dunklen Nüancen der Farben. So erklärt Schopenhauer im allgemeinen die Erzeugung der Farben und im besondern den Zusammenhang der Komplementärfarben und so glaubt er, seinerseits das „Urphänomen" entdeckt zu haben. „Eigentliches Urphänomen ist allein diese organische Fähigkeit der Netzhaut, ihre Nerventätigkeit in zwei qualitativ entgegengesetzte, bald gleiche, bald ungleiche Hälften auseinandergehn und successiv hervortreten zu lassen. Dabei freilich müssen wir stehn bleiben."[1])

Die Theorie Schopenhauers ist eigentlich eine Ergänzung zu Goethes Kapitel über die physiologischen Farben. Was die physischen und chemischen Farben anbelangt, d. h. die Farben, welche durch die Strahlenbrechung erzeugt oder von der Oberfläche der Körper zurückgestrahlt werden, so

[1]) Parerga und Paralipomena, zweiter Band, § 103.

179052

haben weder Goethe noch Schopenhauer sich mit ihrer Erklärung abgegeben.[1]) Nach und nach werden sie von der Experimentalwissenschaft erklärt, die jeden Tag neue Tatsachen herbeibringt und diese mit den bekannten Tatsachen vergleicht. „Wohl ist," sagt Schopenhauer in seiner Einleitung, „die Theorie, wenn nicht durchgängig auf Fakta gestützt und gegründet, ein eitles, leeres Hirngespinnst, und selbst jede einzelne, abgerissene, aber wahre Erfahrung hat viel mehr Werth. Andrerseits aber bilden alle einzeln stehende Fakta, aus einem bestimmten Umkreise des Gebiets der Erfahrung, wenn sie auch vollständig beisammen sind, doch nicht eher eine Wissenschaft, als bis die Erkenntniß ihres innersten Wesens sie unter einen gemeinsamen Begriff vereinigt hat, der alles umfaßt und enthält, was nur in jenen sich vorfinden kann, dem ferner wieder andere Begriffe untergeordnet sind, durch deren Vermittelung man zur Erkenntniß und Bestimmung jeder einzelnen Thatsache sogleich gelangen kann. Die so vollendete Wissenschaft ist einem wohlorganisirten Staate zu vergleichen, dessen Beherrscher das Ganze, jeden größeren und auch den kleinsten Theil jeden Augenblick in Bewegung setzen kann. Daher steht derjenige, welcher im Besitz der Wissenschaft, der wahren Theorie einer Sache ist, gegen den, welcher nur eine empirische, ungeordnete, wenn gleich sehr ausgebreitete Kenntniß derselben sich erworben hat, wie ein polizirtes, zu einem Reich organisirtes Volk

[1]) „Was die chemische Farbe betrifft, so ist sie offenbar eine eigenthümliche Modifikation der Oberfläche der Körper, die aber so fein ist, daß wir sie übrigens durchaus nicht erkennen und unterscheiden können, sondern sie einzig und allein sich kund giebt durch die Fähigkeit, diese oder jene bestimmte Hälfte der Thätigkeit des Auges hervorzurufen. Diese Fähigkeit ist für uns noch eine qualitas occulta." (Über das Sehn und die Farben, § 13.)

gegen ein wildes." Im Anschluß an Goethe wollte sich Schopenhauer zum Organisator in der Physik aufwerfen; er vergaß dabei, daß er in dem Freistaat, welchem er Gesetze zu geben beabsichtigte, nur ein durchreisender Fremdling war.

Neuntes Kapitel.

Dresden.

Das geistige Leben der sächsischen Provinzen konzentrierte sich damals hauptsächlich in drei Städten, in Weimar für die Literatur, in Jena für die Universitätswissenschaft, in Dresden für die schönen Künste. Bekanntlich hatte der junge Goethe, als er in Leipzig studierte, seine erste Einführung in die Malerei in Dresden geholt. Die Gemäldegalerie, von Fürsten, welche Kenner waren, zusammengestellt, war unter allen europäischen am reichsten an Meisterwerken. Das Hoftheater, welches lange Zeit hindurch einer der Sitze der italienischen Oper war, begann, der deutschen Musik seine Pforten zu öffnen; Weber errang in ihm seine größten Erfolge. Dresden war also eher eine Kunststadt — im weitesten Sinne des Wortes — als eine eigentliche Literaturstadt. In der Literatur empfing es seine Beeinflussung von außen, aber eben durch die Mannigfaltigkeit der Geschmacksrichtungen und -neigungen war es für einen Philosophen ein ausgezeichnetes Studienfeld.

Die Theateraufführungen, das Anhören geistlicher und weltlicher Musik, der Anblick der Meisterwerke der Malerei und Bildhauerkunst erzogen den öffentlichen Geist und schufen freisinnige Ideenströmungen. Die Trennung zwischen den Künstlern oder Literaten und der wohlhabenden Bürgerschaft trat weniger hervor als anderwärts. Aber Tor und Tür standen auch dem Dilettantismus weit geöffnet; man vergißt ja zu leicht, daß die Fähigkeit, zu verstehen noch nicht die

Kunst des Hervorbringens ist. Beamte füllten ihre Muße damit aus, daß sie komponierten, in Prosa schrieben oder Verse verbrachen, und wenn sie nichts anderes zu sagen hatten, erzählten sie ihre Reiseabenteuer: im ersten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts stand diese Literaturgattung sehr in der Mode. In Dresden finden wir in Schopenhauers Umgebung keinen hervorragenden Schriftsteller. Der bekannteste ist noch Karl Heun, der unter dem Pseudonym Clauren den empfindsam-schlüpfrigen Ton in die Romanschreiberei einführte, einer von jenen Männern, die nach Platens Ausdruck sich „morgens zur Kanzlei mit Akten, abends auf den Helikon" begeben, der Verfasser von „Mimili", jenes süßlichen, verliebten Alpenmaidlis, das sich ohne Umstände auf die Kniee eines Reisenden setzt und ihn zu guterletzt, zum Glück für die weltliche Moral, heiratet. Clauren hat 25 Bände hinterlassen, die niemand mehr liest, nicht einmal die Frauen, sein Lieblingspublikum. Ein noch fruchtbarerer Dilettant, dessen sämtliche Werke nicht weniger als zweihundert Bände füllen, war Friedrich August Schulze, geboren und gestorben in Dresden, der unter verschiedenen Pseudonymen schrieb, deren gewöhnlichster Friedrich Laun war, und der ebenfalls die leichte und frivole Gattung pflegte. Besonders schätzte Schopenhauer Gustav Schilling, ein anderes dresdener Kind, den Verfasser bürgerlicher, komischer und humoristischer Novellen, in denen er mit sehr zusammenhanglosen, fast aus dem Stegreif verfaßten Erzählungen die großen und kleinen Erbärmlichkeiten des menschlichen Lebens bloßlegte.

Die Künste waren besser vertreten, als die Literatur. Schopenhauer fand in Dresden einen Freund seiner Familie wieder, der trotz der Verschiedenheit ihres Charakters ihm immer sehr zugetan blieb und dem es gelang, ihn, wenn auch nicht mit seiner Mutter, so doch mit seiner Schwester wieder in Briefwechsel zu bringen. Johann Gottlob Quandt war

der Sohn eines reichen leipziger Kaufmanns. Er war ein emsiger, intelligenter Sammler und zugleich ein guter Kunsthistoriker; so fand er in den Dachstuben der zwei leipziger Hauptkirchen alte Gemälde, mit denen er das Museum bereicherte. Er machte Kunstreisen in Italien, in Frankreich, in Spanien und hielt sich lange in Rom auf. Er stand auch mit Goethe in Briefwechsel. Quandt war ein freier, glücklicher Weltmann mit weitem Geiste und offenem Herzen, der die Heiterkeit seiner Seele und seines Lebens dem Pessimismus seines Freundes entgegenhielt. Er wurde später geadelt und Mitglied des Verwaltungsrates des Dresdener Museums. Die Domäne Dittersbach, die er im Jahre 1830 ankaufte, hat einen Teil der Kunstschätze, die er dort aufspeicherte, behalten.

Ganz anders war der Maler Ludwig Ruhl, ein Freund, der zum Schüler wurde. Man verdankt ihm eins der besten Bildnisse Schopenhauers, das er für sich selbst geschaffen hatte und bis zu seinem Tode behielt. Er wurde später Direktor der Kunstsammlungen in Kassel, seiner Geburtsstadt, wo er bis zum Jahre 1887 lebte. Ruhl war einer jener philosophischen Maler, wie Deutschland deren viele gekannt hat und die mitunter zu sehr Philosoph waren, um gute Maler sein zu können. Eins seiner letzten Werke, eine Aquarellzeichnung, stellt „die Askese" unter den Zügen eines abgemagerten, mit härenem Gewande bekleideten Weibes, das den Blick zum Himmel richtet, dar; rechts und links versinnbildlichen andere allegorische Personen die Versuchungen, die Illusionen und die eitlen Freuden des Lebens, und darunter liest man dies Motto aus Schopenhauer: „Entsagung in dieser Welt und Richtung aller Hoffnung auf eine bessere ist der Geist des Christentums."

In einer „Note", welche er mitten in eine humoristische, von ihm im Jahre 1882 veröffentlichte Erzählung einge-

schoben hat, beschreibt er uns den Eindruck, den Schopenhauer zur Zeit seines dresdener Aufenthalts bei allen, die mit ihm verkehrten, erweckte:

„Jetzt aber will ich dich, mein guter Arthur, der Welt keineswegs so zeigen, wie du endlich bei der Erkenntnis ihres Elends und ihrer unsäglichen Leiden bitter geworden bist. Gerad das Gegentheil habe ich im Sinn; meine Erinnerung führt mich vielmehr zu dem jungen, noch allerlei hoffenden Doctor Schopenhauer zurück, so wie ich ihm, nachdem wir beide Göttingen verlassen, in Dresden ganz unvermutet hinter der Kreuzkirche wieder begegnete, wo wir denn von da ab, trotz täglichen Streitens, unzertrennliche Gefährten wurden.

„Wie viel ich deinem Umgang verdanke, habe ich erst Jahre nachher so recht einsehen lernen. Vielleicht auch, daß du mir nichts hättest lehren können, wäre ich nicht für das Kontagium deines Pessimismus schon vorher reif und prädestiniert gewesen.

„Ich sehe dich noch im Geist, unter all' den Figuren auf der Brühl'schen Terrasse, hinter deren Erdendasein Zeit und Vergessenheit auch die letzte Spur schon verwehte. Du stehst wieder vor mir, mit der blonden, von der Stirn aufstrebenden Phöbuslocke, mit der sokratischen Nase, mit den stechend sich dilatierenden Pupillen, aus welchen gegen Kuhn und Kind, gegen Theodor Hell, Langbein, Streckfuß e tutti quanti der damaligen Dichtergrößen, die in Dresden le haut du pavé hielten, zerschmetternde Blitze fuhren. Ich war ganz Ohr bei euren Disputen, die mich zugleich ergötzten und unterrichteten. Dein Wissen zwang mich oft, den langen Weg aus der pirnaischen Vorstadt über die Elbebrücke bis zum schwarzen Thor hin und zurück zu machen. Wir saßen dann in deinem Zimmer, du mir vordocierend von dem und jenem, von den Erwartungen auf den Er-

folg deiner Philosophie, von der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, worüber deine Mutter dich verspottend fragte, ob es eine Anweisung für Apotheker wäre? Wenn ich dann dir als Idiot meine Ansicht sagte, fiel das Quecksilber im Barometer deiner Achtung oft sichtbar tief und ebenso stieg es wieder zum Verwundern rasch, wenn ich dann und wann mit etwas herausblitzte, woraus du Veranlassung nahmst mir die eifervolle Frage vorzulegen: woher hast du das? dann aber nicht minder schnell und unbefangen die Antwort erhieltest: von wem wohl als von mir selbst? Jedenfalls war das sehr unberufen und naseweis von mir, denn dieses Selbst kannte ich doch so wenig, wennschon ich wie jeder es mit mir unter Schmerzen herumtrug. Ich gewann sehr bei dir, wegen meines Grübelns ob der drei Fragen: Wer bin ich? Warum bin ich? Und wäre es nicht besser, ich wäre gar nicht? Ja, als ich dir einstmals den Gedanken vom Stammbaum und der Säge auslegte, blieb es mir nicht verborgen, wie du dir an deinem Schreibtische sogleich eine Notiz machtest.[1]) Dieser Gedanke, nun Wahrheit geworden, hat uns von der Schuld befreit, die Last des Lebens auch noch auf Andere zu übertragen.

„Jetzt vergib mir meine Possen! und nun da, lieber Freund, hast du meine Hand, falls sie für dich erreichbar ist.

---

[1]) In seiner Theorie der Künste führt Schopenhauer unter den Beispielen poetischer Allegorie dasjenige eines altdeutschen Stammbaums an, „auf welchem der letzte Sprößling der hoch hinaufragenden Familie den Entschluß, sein Leben in gänzlicher Enthaltsamkeit und Keuschheit zu Ende zu führen und daher sein Geschlecht aussterben zu lassen, dadurch ausdrückte, daß er selbst an der Wurzel des vielzweigichten Baumes abgebildet, mit einer Schere den Baum über sich abschneidet." (Die Welt als Wille und Vorstellung, drittes Buch, § 50 am Ende.)

„Auch du, lieber Leser, verzeihe und entschuldige, wenn durch ein Versehen des Setzers diese Note in den Text gekommen ist.“[1])

Was Schopenhauer von denjenigen seiner Freunde, die er seiner vertraulichen Mitteilungen für würdig hielt, verlangte, war, daß sie ihn anhörten und ihm antworteten, ohne ihm allzusehr zu widersprechen. Die meisten haben ihm trotz seiner schroffen Abweisungen eine dauernde Zuneigung bewahrt. Einer von ihnen, der Baron von Lindenfeld, schreibt im Jahre 1859: „Als Sohn der hochgeachteten Johanna Schopenhauer, völlig unabhängig durch ein hübsches Vermögen und schon früh in philosophisches Studium vertieft, hatte Arthur schon vor seiner Ankunft in Dresden sehr reiche Bekanntschaft mit dem geselligen Leben in verschiedenen Gegenden Deutschlands gemacht, ohne seinen Eigentümlichkeiten im mindesten zu entsagen, noch in die Schwächen anderer sich geduldig zu fügen. In dieser Hinsicht war er unverkennbar ein wenig enfant gâté, von offenherzigster Ehrlichkeit, gerade heraus, herb und derb, bei allen wissenschaftlichen und literarischen Fragen ungemein entschieden und fest, Freund wie Feind gegenüber jedes Ding bei seinem rechten Namen nennend, dem Witze sehr hold, oft ein wahrhaft humoristischer Grobian, wobei nicht selten der Blondkopf mit den blaugrauen funkelnden Augen, der langen Wangenfalte auf jeder Seite der Nase, der etwas gellenden Stimme und den kurzen, heftigen Gestikulationen mit den Händen ein gar grimmiges Aussehen gewann. Mit seinen Büchern und Studien lebte er fast gänzlich isoliert und ziemlich einförmig, suchte keine Freundschaft, schloß sich auch niemandem besonders an, sah sich aber bei seinen weiten und raschen

[1]) Eine Groteske, Kassel 1882, S. 40—42. Der hier mitgeteilte Ausschnitt dieser von Schopenhauer'schem Geiste beherrschten phantastischen Novelle ist auch abgedruckt bei Schemann, a. a. O., Seite 470 ff.

Spaziergängen gern begleitet, unterhielt sich dabei sehr lebhaft über einzelne literarische Vorkommenheiten, wissenschaftliche Gegenstände, hervorragende Geister, besonders gern über Drama und Theater. Wer ihn liebenswürdig, anziehend, belehrend haben wollte, der mußte mit ihm allein spazieren gehen. Mir wurde dieser Genuß oft zuteil, und dieser Umstand erwarb mir sein Wohlwollen, womit er mich noch jetzt erfreut. So galt er allgemein für einen Sonderling und war es auch gewissermaßen wirklich. Obschon entschiedener Gegner jenes Abendzeitungs-Almanachs- und Liederkranzwesens,[1]) der sämtlichen Teilnehmer daran, die er nur die literarische Clique nannte, besonders aber Böttigers,[2]) den er laut als den gestiefelten Kater verhöhnte, fand er sich doch sehr häufig an den öffentlichen Orten ein, wo diese Männer gewöhnlich sich vergnügten. In der Regel entspann sich alsdann bald ein Kampf, wobei er mit seinem unverblümten Geradeheraus sehr den Unangenehmen spielte, mit den beißendsten Sarkasmen den Kaffee versalzte, seinem kritischen Humor ungeniert die Zügel schießen ließ, die ärgsten Brocken von Shakespeare und Goethe den Leuten ins Gesicht warf und dabei immer mit übereinander ge-

[1]) Der „Liederkranz" war ein literarischer Verein, der, aus jenem oben skizzierten Kreis schöngeistiger Dilettanten hervorgegangen, sich durch die Trivialität seiner Schriftstellerei, insbesondere der Lobhudelei der ästhetischen Kritik auszeichnete. Sein Hauptorgan war die unter Friedrich Launs (Schulzes) Redaktion neuerstandene „Dresdener Abendzeitung", die zu einem der gelesensten belletristischen Blätter Mittel- und Norddeutschlands wurde, weil gerade die Mattheit des darin veröffentlichten Geschreibsels dem schlaffen Zeitgeiste entgegenkam.

[2]) Hofrat K. A. Böttiger (1760—1835), seit 1806 Pagerie-direktor, später Vorstand der Kunstsammlungen in Dresden, der bekannte „Magister Ubique" des weimarischen Kreises, der als verwaschener Kritiker an der „Abendzeitung" lebhaft beteiligt war.

schlagenen Beinen an ihrem Whisttische saß, daß sie Bock über Bock schossen. Daher erschien er ihnen stets als ein Wauwau, alle fürchteten ihn, ohne daß einer jemals gewagt hätte, Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Zum Glück blieb er über solche Dinge beim Reden stehen und bewahrte seine Tinte für anderes; Journalgeträtsche war nicht seine Sache, erschien ihm als zu kleinlich und verächtlich."[1])

Schopenhauer meinte wie Rousseau, seine besten Gedanken kämen ihm beim Gehen. Er war immer mit seinem Notizbuch versehen, in das er seine Beobachtungen eintrug, je nachdem die günstige Stunde sie entstehen ließ. An einer Stelle seiner nachgelassenen Schriften sagt er, jeder Künstler, in welchem Fach es auch sei, habe ein einziges, ihm angeborenes Verfahren, mit dem er sich der Natur bemächtige; das seine bestände darin, den ersten Gedanken sozusagen brühwarm zu erfassen und ihn alsbald mit einem kalten Überlegungsstrahl zu übergießen, um ihn so zu kristallisieren und aufzubewahren. Ein Feind des Vagen und Unbestimmten, brachte er jeden Gedanken, der ihm kam, in kurzen, knappen Worten zu Papier, um ihn dann später mit Muße auszuführen. Er fühlte, wie das Schaffen des Genius in ihm ein großes Werk vorbereitete.[2]) Seine Gedanken schlossen sich mehr und mehr zur Einheit zusammen. Sein Auge mochte treffen, auf welchen Gegenstand es wollte, er redete Offenbarungen zu ihm, und es entspann sich eine Reihe von Gedanken, welche wert waren, aufgeschrieben zu werden.[3]) So füllte er Seite für Seite, ohne irgendwelche Ordnung dabei einzuhalten, die beiden Quartbände, die

[1]) Morgenblatt für gebildete Leser, 1859, Nummer 22.

[2]) Nachlaß, herausgegeben von E. Grisebach, Band IV (Neue Paralipomena), § 630.

[3]) Parerga und Paralipomena, zweiter Band, § 37 und 38.

auf der Königlichen Bibliothek in Berlin aufbewahrt werden und den Kern seines großen Werkes „die Welt als Wille und Vorstellung" enthalten.

Die endgültige Ausarbeitung, mit der er im März 1817 begann, wurde am Ende desselben Monats des nächsten Jahres zum Abschluß gebracht, und am 28. schrieb er an den Verlagsbuchhändler Brockhaus, mit welchem ihn der Baron Lindenfeld in Verbindung gesetzt hatte und welcher auch der Verleger seiner Mutter war: „Mein Werk ist ein neues philosophisches System: aber neu im ganzen Sinn des Worts: nicht neue Darstellung des schon Vorhandenen: sondern eine im höchsten Grad zusammenhängende Gedankenreihe, die bisher noch nie in irgend eines Menschen Kopf gekommen. Das Buch, in welchem ich das schwere Geschäft, sie Andern verständlich mitzutheilen ausgeführt habe, wird meiner festen Überzeugung nach, eines von denen sein, welche nachher die Quelle und der Anlaß von hundert andern Büchern werden. Jene Gedankenreihe war, dem Wesentlichen nach, schon vor vier Jahren in meinem Kopfe vorhanden: aber um sie zu entwickeln und sie durch unzählige Aufsätze und Studien mir selber vollkommen deutlich zu machen, bedurfte es ganzer vier Jahre, in welchen ich mich ausschließlich damit und mit den dazu gehörigen Studien fremder Werke beschäftigt habe. Vor einem Jahre fing ich an das Ganze in zusammenhangendem Vortrag für andere faßlich zu machen, und bin damit eben jetzt fertig geworden. Dieser Vortrag selbst ist gleich fern von dem hochtönenden, leeren und sinnlosen Wortschwall der neuen philosophischen Schule und vom breiten, platten Geschwätze der Periode vor Kant: er ist im höchsten Grade deutlich, faßlich, dabei energisch und ich darf wohl sagen nicht ohne Schönheit: nur wer ächte eigene Gedanken hat, hat ächten Stil. Der Werth, den ich auf meine Arbeit lege, ist sehr groß: denn ich be-

trachte sie als die ganze Frucht meines Daseins. Der Eindruck nämlich, welchen auf einen individuellen Geist die Welt macht, und der Gedanke, durch welchen der Geist, nach erhaltener Bildung, auf jenen Eindruck reagirt, ist allemal nach zurückgelegtem dreißigstem Jahre da, vorhanden und geschehen: alles Spätere sind nur Entwicklungen und Variationen desselben."

Er bestimmt dann die Auflage auf achthundert Exemplare und die Verfasserrechte bescheiden auf einen Dukaten für den Bogen. Das Buch muß zur großen leipziger Herbstmesse fertig sein. Das Honorar soll vollständig zu Beginn September, d. h. vor seiner beabsichtigten Reise nach Italien reguliert werden. Schließlich soll der Verleger sein Ehrenwort darauf geben, daß von dem Manuskript, ja sogar von dem Titel des Werkes, niemand, der Drucker ausgenommen, etwas erfahre.

In dem letzten Zusatz sieht man schon die Befürchtungen Schopenhauers, der von Natur mißtrauisch war und sein Mißtrauen nicht zu verheimlichen vermochte, zum Vorschein kommen. Er weiß, wie leicht der Nachdruck ist und wie häufig der literarische Diebstahl. Kaum ist das Manuskript aus seinen Händen, als sich seine Ängstlichkeit steigert. Brockhaus hat alle seine Bedingungen angenommen, aber das Buch in Altenburg drucken lassen, wo die Zensur weniger kleinlich und genau ist; daraus entstehen Verzögerungen. Am 31. August schreibt ihm Schopenhauer einen langen Brief, in dem er ihm mit ungemessenen Ausdrücken seine Wortbrüchigkeit vorwirft und herrisch die Zahlung des Honorars verlangt, „wie man vom vetturino sich einen Thaler geben läßt, um sicher zu seyn, daß er wirklich fährt." Er setzt hinzu, die Firma Brockhaus habe nicht den Ruf, sehr gewissenhaft in diesem Punkte zu sein und er würde, wenn es notwendig sein

sollte, nicht vor einem Prozesse zurückschrecken. Nun wird auch Brockhaus böse und antwortet, er werde künftig nicht mehr Schopenhauers Briefe, welche eher von einem vetturino als von einem Philosophen herzurühren schienen, annehmen. Ihr Briefwechsel bricht damit ab. „Die Welt als Wille und Vorstellung" erschien am Ende des Jahres 1818; der Verfasser erhielt die letzten Korrekturbogen in Rom.

Brockhaus sagte am Ende seines Briefes: „Ich hoffe nur, daß meine Befürchtung an Ihrem Werk, bloß Makulatur zu drucken, nicht in Erfüllung gehen werde.[1])" Seine Befürchtung war leider nur allzusehr gerechtfertigt.

---

[1]) Friedrich Arnold Brockhaus, sein Leben und Wirken, nach Briefen und andern Aufzeichnungen geschildert von seinem Enkel H. E. Brockhaus, 3 Bände, Leipzig, 1872/1881; im zweiten Bande, S. 358 f.

Zehntes Kapitel.

Italien.

Wir sind über Schopenhauers Aufenthalt in Italien nur sehr unvollständig unterrichtet. Was er sein „Reisebuch" nennt, war eigentlich kein Reisetagebuch. Es war ein dickes, gebundenes Heft, in das er seine Gedanken eintrug, je nachdem ihn zufällige Umstände oder eine Lektüre dazu anregten. Da die Blätter gewöhnlich datiert sind, können wir wenigstens ziemlich genau die Stationen seiner Reise verfolgen. Schopenhauer reist am 23. September 1818 von Dresden nach Wien. Im nächsten Monat befindet er sich in Venedig, wo er bis Mitte November verweilt. Am 19. November ist er in Bologna, wo er sich etwas aufhält. Die letzten Tage dieses Monats und einen Teil des folgenden Monats verbringt er in Florenz. Schließlich langt er in Rom an, dem Hauptziel jeder italienischen Kunstreise, und hält sich dort den ganzen Winter hindurch auf. Während des Monats März 1819 besucht er Neapel und seine Umgegend. Dann kehrt er über Rom und Florenz nach Venedig zurück und begiebt sich im Monat Juni auf die Heimreise nach Deutschland. Die Reise dauerte im ganzen elf Monate.

Schopenhauer beherrschte das Italienische genügend, um sich mit den Inländern unterhalten und mit der Literatur bekannt machen zu können; später erlernte er sogar die Dialekte. Unter den großen Dichtern Italiens las er Petrarka besonders gern. Als echter Moralist suchte er in der Dichtung vor allem den lebendigen, frischen Ausdruck

aufrichtiger Gemütsbewegung. Er fand Dante zu lehrhaft, Arioſto erſchien ihm bloß unterhaltend, und dem „Befreiten Jeruſalem“ warf er ſeinen zu ſklaviſchen Anſchluß an das römiſche Epos vor. Das italieniſche Volk ſelber betrachtete er durch die Brille ſeines engliſchen Vorurteils. Was dreißig Jahre vorher das Künſtlerauge Goethes bezauberte, die geſchmeidigen Bewegungen, die elegante Haltung, eine gewiſſe angeborene Vornehmheit, erſcheint Schopenhauer nur als ein trügeriſcher, über eine verfallende Ziviliſation geworfener Schleier. „Der Hauptzug im Nationalcharakter der Italiäner,“ ſagt er, „iſt vollkommene Unverſchämtheit. Dieſe beſteht darin, daß man eines Theils ſich für nichts zu ſchlecht hält, alſo anmaßend und frech iſt; andern Theils ſich für nichts zu gut hält, alſo niederträchtig iſt. Wer hingegen Scham hat, iſt für einige Dinge zu blöde, für andre zu ſtolz. Der Italiener iſt weder das eine, noch das andere, ſondern nach Umſtänden allenfalls furchtſam und hochfahrend.[1])“

Beſonders intereſſant wäre es, die Briefe, welche Schopenhauer aus Italien an ſeine Schweſter Adele ſchrieb, zu Rate zu ziehen; ſie ſind verloren, wie die, welche er vorher an ſeine Mutter gerichtet hatte. Aber einige Briefe Adeles ſind erhalten geblieben,[2]) und man findet darin bisweilen einen Wiederhall der Eindrücke des Reiſenden. Adele war kunſtſinnig und hatte Talent für Zeichnen und Malerei. Goethe ließ ſie gern Verſe deklamieren und betraute ſie mit Rollen in den Gelegenheitsſtücken, die er für die Hoffeſte verfaßte. Enge Freundſchaft verband ſie mit Goethes Schwiegertochter, Ottilie von Pogwiſch. Im Monat

[1]) Neue Paralipomena (vierter Band des von Griſebach herausgegebenen Nachlaſſes), § 258.

[2]) Zuerſt von Gwinner (Schopenhauers Leben, S. 188 f.) veröffentlicht.

März 1819 schrieb sie als Antwort auf einen Brief ihres Bruders:

„Tausend Dank, lieber Arthur, weil du über dem Zauberton Rom mein Andenken nicht überhörtest, sogar noch an die längst vergangene Zeit dachtest und so freundlich schriebst. Seit langen, langen Jahren hat mich nichts so durchaus erfreut, wie dieser Brief, wie diese Schilderung deines Treibens und Lebens. Wir gewöhnen uns, Rom und Italien, weil es uns unerreichbar ist, unerreichbar fern zu glauben, und so konnte ich selbst nicht begreifen, wie du und das ersehnte Land mir plötzlich so überraschend nahe gerückt sein könnten, daß ich nun genau wisse, wie es dort um dich stehe.

„Ich begreife dein Gefühl ganz, wie dir der erste Eintritt dennoch vielleicht nicht genügte und du nichtsdestoweniger nachher alles genießen konntest, wie es sich bot, ohne schwärmerische Aufwallung mit reiner betrachtender Ruhe, ohne dich mit Vergleichungen deiner Phantasiebilder zu martern; wie dir die Vergangenheit, in der du so viel lebst, wie zur Gegenwart verwirklicht wird, und wie dich das alles immer in bezug auf dein Werk doppelt erfreut und interessiert."

Mit den letzten Worten deutet Adele jedenfalls darauf hin, daß ihres Bruders persönliche Ideen über Kunst, besonders über Architektur und Bildhauerkunst, welche das Thema seines dritten Buches bilden, durch den Anblick der antiken Meisterwerke ihre Bestätigung gefunden hätten. Auf diesen Punkt geht die Briefschreiberin näher ein; auch über die moderne Bildhauerkunst, über Thorwaldsen und Canova, will sie die Meinung ihres Bruders hören. Dann kommt sie zu dem Eindruck, welchen die „Welt als Wille und Vorstellung" in Weimar hervorgerufen hat, und Weimar ist ja immer Goethe. „Goethe," schreibt sie, „empfing dein Werk mit großer Freude, zerschnitt gleich das ganze dicke Buch[1])

[1]) Es war ein dicker Quartband von 742 Seiten und sehr unbequemem Format.

in zwei Teile und fing augenblicklich an, darin zu lesen. Nach einer Stunde sandte er mir beiliegenden Zettel[1]) und ließ mir sagen: Er danke dir sehr und glaube, daß das ganze Buch gut sei. Weil er immer das Glück habe, in Büchern die bedeutendsten Stellen aufzuschlagen, so habe er denn die bezeichneten Stellen gelesen und große Freude daran gehabt. Darum sende er die Nummern, daß du nachsehen könnest, was er meine. Bald gedenkt er dir selber weitläufiger seine Herzensmeinung zu schreiben; bis dahin solle ich dir dies melden. Wenige Tage darauf sagte mir Ottilie, der Vater sitze über dem Buche und lese es mit einem Eifer, wie sie noch nie an ihm gesehen. Er äußerte gegen sie: auf ein ganzes Jahr habe er nun eine Freude; denn nun lese er es von Anfang zu Ende und denke wohl so viel Zeit dazu zu bedürfen. Dann sprach er mit mir und meinte, es sei ihm eine große Freude, daß du noch so an ihm hingest, da ihr euch doch eigentlich über die Farbenlehre veruneinigt hättet, indem dein Weg von dem seinen abginge. In diesem Buche gefalle ihm vorzüglich die Klarheit der Darstellung und der Schreibart, obschon deine Sprache von der der anderen abweiche, und man sich erst gewöhnen müsse, die Dinge so zu nennen, wie du es verlangst. Habe man aber einmal diesen Vorteil erlangt, und wisse: daß Pferd nicht Pferd, sondern cavallo, und Gott etwa dio oder anders heiße, dann lese man bequem und leicht. Auch gefalle ihm die ganze Einteilung gar wohl — nur ließ ihm das ungraziöse Format

[1]) Auf dem Zettel stand: pag. 320. 321. 440. 441. Goethe. Die erste der beiden angegebenen Stellen handelt vom Gefühl des Schönen (Buch III, § 45), die zweite vom erworbenen Charakter, d. h. von dem Charakter, „den man erst im Leben durch den Weltgebrauch erhält, und von dem die Rede ist, wenn man gelobt wird als ein Mensch, der Charakter hat, oder getadelt als charakterlos.“ (Buch IV, § 55 am Ende.)

keine Ruh', und er bildete sich glücklich ein, das Werk bestehe in zwei Teilen. Nächstens hoffe ich ihn wieder allein zu sprechen; vielleicht äußert er etwas Befriedigendes. Wenigstens bist du der einzige Autor, den Goethe auf diese Weise mit diesem Ernste liest; das dünkt mich, muß dich freuen."

Sie selbst hat zusammen mit Ottilie die Lektüre der ihr von ihrem Bruder bezeichneten Stellen begonnen und ist sehr erstaunt, weil sie alles verstanden hat. „Wenn ich einen Freund hätte, der mirs erklärte, läse ich wohl das ganze Buch. Traust du es etwa Quandten zu? Hier habe ich niemand, als Häser, meinen Lehrer der italiänischen Sprache. Ein gründlich gebildeter Mann, doch wollte ich lieber gestehen das sittenloseste Buch gelesen zu haben, als ein Werk der Art — du kennst die Narren nicht, mit denen ich lebe. Häser könnte mich verraten und ich wäre geliefert. Ich weiß wenig, doch zeige ich das schon nicht gern — und es ist auch gut so; denn uns Frauen kleidet vieles Wissen schlecht.

„Meinem innern Leben ist dagegen etwas Ernst nötig, darum lerne ich, wo ich kann und weiß, doch da ich's im äußern nicht brauche, laß ich's ganz tief darinnen hausen und leben . . ."

Nachdem sie ihrem Bruder Neuigkeiten vom Hofe mitgeteilt hat, kommt sie wieder auf sich zurück: „Es ist wunderbar, wie in uns doch dieselbe Natur aus allen Verschiedenheiten, die uns Geschlecht, Erziehung und Leben aufdrang, hervorblickt. Nur in deinem ungemäßigten Stolze finde ich mich nicht, und doch begreife ich, wie du dazu kommst. Zugeknöpft! sagst du — und es thut mir weh, daß auch ich dir sagen muß: zuknöpfen ist das einzige Mittel, dich ruhig zu erhalten. Aber wie dich auch das Schicksal oder deine Seele treibe, gegen mich immer wahr! nicht so, mein Freund?

„Da schreibst du närrischer Mensch, außer mir hättest du nie eine Frau ohne Sinnlichkeit geliebt. Ich habe sehr gelacht. Möchte aber fragen, ob du mich denn wohl, wenn ich nicht deine Schwester wäre, hättest lieben können; denn am Ende giebt's Frauen genug, die höher stehen als ich ..."

Der Brief schließt mit den Worten: „In Venedig hast du Byron nicht gesehen. Das ist mir höchst fatal und unerklärlich; denn wenig Dichter haben mich so angesprochen, wenige haben mir den Wunsch, sie zu sehen, gegeben. — Lebe wohl! Mein Brief ist ein Buch worden — und ein neumodisches, ohne innern Zusammenhang der Einzelheiten. Es hängt darum doch alles in mir ganz ordentlich zusammen; aber mein Leben bringt es mit sich, daß ich bald den Speisekammerschlüssel, bald die Palette, den Federhut und die Schreibfeder wechselnd ergreifen muß. Ich glaube zwischen den Zeilen dieses Briefes liegen wohl zwanzig Sorten von Stimmungen und Geschäften. Anfang und Ende ist meine herzliche Liebe zu dir. Adio! deine Adele."

Bekanntlich verschloß Lord Byron während seines Aufenthaltes in Venedig den vornehmen Besuchern unnachsichtlich seine Tür; es bedurfte sogar alles Drängens seiner Freundin, der Gräfin Benzoni, damit er im April 1819 die Bekanntschaft der Gräfin Teresa Guiccioli-Gamba machte, die nachmals seine unzertrennliche Gefährtin wurde. Aber der geringe Eifer, den Schopenhauer für einen Besuch bei ihm an den Tag legte, erklärt sich auch durch einen recht eigenartigen Zwischenfall, der sich im November 1818 zutrug und von dem seine Schwester nichts wußte. Er erzählte nämlich später seinem Freunde Robert von Hornstein folgendes: „Ich hatte einen Empfehlungsbrief an Byron von Goethe. In Venedig war ich drei Monate während Byrons Anwesenheit. Immer wollte ich mit Goethes Brief zu ihm, als ich es eines Tages ganz aufgab. Mit meiner Geliebten

ging ich auf dem Lido spazieren, als meine Dulcinea in der größten Aufregung aufschrie: ‚Ecco il poeta inglese!‘ Byron sauste zu Pferde an mir vorüber, und die Donna konnte den ganzen Tag diesen Eindruck nicht los werden. Da beschloß ich, Goethes Brief nicht abzugeben. Ich fürchtete mich vor Hörnern. Was mich das schon gereut.[1])!!“

Wenn die Anekdote wahr ist, und für den, der Schopenhauers mißtrauischen Charakter kennt, hat sie nichts unwahrscheinliches an sich, so hätte eine Eifersuchtsregung die Begegnung der zwei größten Pessimisten des Jahrhunderts vereitelt. Die Art und Weise, wie Schopenhauer von seiner „Dulcinea“ spricht, — sie hieß Teresa wie die Guiccioli — könnte an ein einfaches galantes Abenteuer denken lassen; neben seiner Liebe zur Wahrheit war es jedoch die tiefste Leidenschaft seines Lebens. Er selber wollte freilich nicht an eine Heirat denken; seine Schwester dachte für ihn. Als er im Mai 1819 auf der Heimreise begriffen war, schrieb sie ihm: „Wo magst du sein? In Mailand oder Bologna oder gar im geliebten Venedig? Deine Geschichte daselbst fängt an, mich zu interessieren, möge sie glücklich enden — die Geliebte ist reich, sie ist von Stande gar, und doch meinst du, sie werde dir folgen wollen? Wunderlich, dazu gehört Liebe! hättest du die wirklich gefunden, dann thätest du gar wohl, sie zu erhalten . . . Am Ende sitzest du auch wohl bereits in Venedig? Und ökonomisch willst du sein und verliebt dabei? Und triste raison! ausrufen und von zerstörten Träumen reden? Es giebt doch Träume, die lange dauern . . .“[2])

[1]) Robert von Hornstein, ‚Meine Erinnerungen an Schopenhauer‘, (‚Neue freie Presse‘ vom 21. und 23. November 1883, wieder abgedruckt bei Grisebach, ‚Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche‘, Berlin, Hofmann & Co., 1898, S. 59).

[2]) In einem andern Brief aus dem Monat November schrieb sie wieder: „Nie habe ich eine solche Leidenschaft in dir für möglich gehalten.“ (Gwinner, a. a. O. S. 202.)

Adele sprach als Frau, und zwar als wohlbesonnene Frau; aber Schopenhauer hatte nichts weibliches in seinem Charakter, und wenn es ihm einmal geschah, daß er träumte, so hatte er seinen Traum gar schnell wieder abgeschüttelt. Adele Schopenhauers Wesen zeichnet sich in diesem leider so lückenvollen Briefwechsel sehr scharf ab. In ihren Briefen sucht man zuerst nach ihrem Bruder und schließlich interessiert man sich für sie selber. Am meisten gefällt an ihr, daß die verschiedenartigen, und zum Teil sehr starken Beeinflussungen, welche auf sie wirkten, ihre Persönlichkeit unberührt gelassen haben. Sie ist zugleich Literatur- und Weltdame, abwechselnd ernst und fröhlich, aber mit Maß und Geschmack, und in einer Gesellschaft, in der an Blaustrümpfen kein Mangel war, hat sie ihren einfachen, natürlichen Sinn zu bewahren gewußt. Sie versteht sogar, ihrem Bruder Strafpredigten zu halten und die Epistel zu lesen, aber etwas sanfter, als es ihre Mutter ehemals tat.

Schopenhauer war zu den deutschen Künstlern in Rom in Beziehungen getreten, befand sich aber mit ihnen von Anfang an in vollständiger Meinungsverschiedenheit. Er war in der Literatur Klassizist und in Sachen der Kunst Heide nach Goethescher Art. Um ihn herum nannte man sich romantisch und patriotisch, zwei Worte, die im Grunde nur ein und dasselbe bedeuteten. Das Vaterland, das man anrief, war nicht mehr das von 1813, das gegenwärtige, lebende Vaterland, welches es galt, gegen den fremden Einfall zu schützen. Die heilige Allianz hatte ein anderes Ideal zur Geltung gebracht, und Literatur und Künste waren der Entwicklung der Politik gefolgt. Das Vaterland, von dem man um 1820 herum träumte, war das alte, germanische Vaterland des Mittelalters, das heilige römische Reich mit einem vom Pabst geweihten, von seinen Fürsten

und weltlichen sowie geistlichen Würdenträgern umgebenen Wahlkaiser. Die deutschen Künstler, welche nach Rom pilgerten, gingen nicht mehr wie im achtzehnten Jahrhundert beim Altertum in die Schule; gelehrt kopierten sie die ungeübte Technik der Maler, welche der Geist der Renaissance noch nicht berührt hatte, jener Maler, die man die „Primitiven" genannt hat, obwohl sie selbst vor sich andere „Primitive" hatten, deren Verfahren sie selber langsam vervollkommneten. Man war religiös, aber man war es mit Absicht, was dem natürlichen, der obersten Bedingung der Kunst, schadete. Man dachte als Dichter, manchmal als Theologe oder als Kritiker, und man vermochte nicht mehr als Künstler zu schauen. Man ersann Abstraktionen, zu denen die Form sich nicht hergeben wollte. Die Madonnen Raphaels, die Christusbilder Leonardos und Tizians, welche das göttliche Ideal in menschlicher Schönheit verkörperten, erschienen als zu heidnisch. Man malte lieber zerknirschte Jungfrauen, die kaum ihren Säugling anzusehen wagten, durch Enthaltsamkeit abgezehrte Heilige, Welterlöser, welche mit weichen Gebärden, gebeugten Mienen und frommem Lächeln Kinder segneten und Erwachsene unterrichteten. Schopenhauer entwickelte eines Tages im Café greco, dem Versammlungsort der „Ritter von der deutschen Tafelrunde", die Vorteile der griechischen Mythologie, welche in den Göttern des Olympos dem Künstler für die typischen Verschiedenheiten der menschlichen Natur eine Reihe stehender Formen biete. Ein Bildhauer unterbrach ihn mit den Worten: „Dafür haben wir ja die zwölf Apostel!" — „Gehen Sie mir doch," versetzte Schopenhauer, „mit Ihren zwölf Philistern aus Jerusalem!" Ein allgemeiner Schrei der Entrüstung nahm diese Worte auf. Schopenhauer zog sich mehr und mehr von seinen Landsleuten zurück; er verkehrte schließlich nur noch mit durchreisenden Fremden, besonders mit den Engländern, die ihm am vorurteilfreiesten zu sein schienen.

Seine Schwester hätte lieber gesehen, daß er weniger unversöhnlich gewesen wäre. Sie fand, daß er seine Energie ganz nutzlos vergeude, die öffentliche Meinung viel zu geringschätzig behandele und doch schließlich als Mensch mit den Menschen leben müsse. Innerlich fühlte sie sich auch in ihrem eigenen religiösen Gefühl verletzt. „Halb scherzend berührst du," schreibt sie, „den üblen Ruf, den du nach Rom gebracht und dort leider reisend hinter dir ließest. Es ist mir ein unaussprechlicher Schmerz, wenn ich etwas der Art höre. Im Notfall tritt das Urteil mit Füßen; aber ich beschwöre dich, mache dir's nicht zur Lust. Die Anklagen, die du mir nennst, konnte ich erraten. Laß dir gestehen, daß ich mit aus Feigheit dein Buch oft bei Seite lege, wenn ich irgend etwas Einzelnes darin lese. Eure philosophischen Ansichten sind mir nicht ganz fremd, und ob ich gleich nichts weniger als bigott, nicht einmal ganz echt christlich bin, wie man es jetzt wenigstens so nennt, so fürchte ich doch: dein Glauben, deine Meinung widerspricht der meinen, und ich scheue den Schmerz dieser Verschiedenheit. Nie kann ich mit dir darin übereinstimmen, daß du dir aus der Verachtung der Menschen nichts machst: reiße wie du willst an der Lebenskette, die uns Alle verknüpft, du reißest dich doch nicht los, und es ist eine große Frage, ob nicht Stunden kommen, wo du die Menschen brauchst, über die du dich jetzt stolz erhebst. Gesetzt aber es wäre dann möglich gewesen zu vollbringen, was du für nötig fandest, ohne diesen Haß auf dich zu laden, es fände sich gar, daß diese kleinen Mißhelligkeiten, die zu großen führen, mit deinem Werk in gar keiner Verbindung ständen? wie dann? Ich bin fest überzeugt, der Übermut, den die innere Kraft auch mir zuweilen giebt, der ist's der dich treibt, immer mehr und mehr gegen dich zu stellen; je größer der feindliche Haufe, je größer der Sieg, je größer der Stolz — aber,

am Ende, war's der Mühe wert? ist etwa der ganze Sieg gar unnötig und kämpftest du mit Windmühlen, die zu umgehen viel leichter, sicherer und klüger war?"

Schopenhauer war nicht der Mann des „Umgehens", welcher Art auch das Hindernis, auf das er stieß, sein mochte. Er war auch nicht geneigt, das geringste Tüttelchen dessen preiszugeben, was er sein Recht nannte. Er hatte bald Gelegenheit, es zu beweisen, und zwar in einer Sache, in der sein materielles Interesse auf dem Spiel stand. In Mailand empfing er die Nachricht, daß das Danziger Handelshaus Ludwig Abraham Muhl & Co., bei dem das Vermögen seiner Mutter und ein Teil dessen seiner Schwester angelegt war und dem er selber eine Summe von achttausend und einigen hundert Talern geliehen hatte, seine Zahlungen eingestellt habe. Er schrieb zuerst seiner Schwester, daß er bereit sei, das Wenige, was ihm geblieben, mit ihr und der Mutter zu teilen, ein Anerbieten, welches nicht angenommen wurde. Im Monat August 1819 nach Dresden zurückgekehrt, erfuhr er, daß die Firma Muhl ihren Gläubigern 30% im Akkordwege anbot. Übel beraten, nahmen Adele und deren Mutter an. Arthur dagegen erklärte, er werde, ohne sich dem beabsichtigten Vergleiche zu widersetzen, seine Wechsel zu einem, seiner Meinung nach nicht zu entfernten Zeitpunkte präsentieren, wo die Firma wieder aufgerichtet sein würde und sie auf Heller und Pfennig bezahlen könnte. In der Tat kam von allen Gläubigern der weltabgewandte Philosoph allein, und zwar nach Verlauf zweier Jahre, wieder ganz zu seinem Gelde. Höchlich interessant und bezeichnend für die überraschende Geschicklichkeit, mit der er um seinen Besitz kämpfte, ist der Briefwechsel, den Schopenhauer in dieser Angelegenheit führte: „Sollten Sie Zahlungsunfähigkeit vorschützen wollen," schrieb er an die eben vom Fallit gerettete

Firma, „so werde ich Ihnen das Gegenteil beweisen durch die famöse Schlußart, welche der große Kant in die Philosophie eingeführt, um damit die moralische Freiheit des Menschen zu beweisen, nämlich den Schluß vom Sollen aufs Können. Das heißt: zahlen Sie nicht gutwillig, so wird der Wechsel eingeklagt. Sie sehen, daß man wohl ein Philosoph sein kann, ohne deshalb ein Narr zu sein . . ."

„Ihre Kinder," heißt es an einer andern Stelle, „werden mir noch hier in brillanten Equipagen vorbei fahren, während ich als alter abgenutzter Universitätslehrer auf der Straße keuche: Glück und Segen dazu, sobald Sie mir nichts schuldig geblieben sind. Aber meine Befriedigung ist das letzte Opfer, das Sie zu bringen haben, ehe Sie ihr neues Wohlsein begründen: dann mögen Ihnen Himmel und Erde günstig sein".[1])

[1]) Der Vorwurf, welcher Schopenhauer gemacht worden ist, er habe in seinen Beziehungen zu seiner Familie der Uneigennützigkeit ermangelt, beruht auf einem unsicheren Zeugnisse des Dichters Holtei, der im Jahre 1828 Vorträge in Weimar hielt und für Johanna Schopenhauer eine lebhafte Bewunderung hegte. Er sagt im ersten Bande seiner „Erzählungen und Plaudereien" (Breslau, 1879, Seite 42): „Die Scheidung zwischen Mutter und Sohn ist, wie ich versichern hörte, wegen seines unkindlichen Benehmens bei Geld und Erbschaftsangelegenheiten, eingetreten: ohne ihn ent- oder gar meine selige Freundin beschuldigen zu wollen, glaube ich doch, daß er aus praktischen Gesichtspunkten nicht so Unrecht gehabt haben mag." — Indessen riefen die auf die Muhlsche Konkurssache bezüglichen Verhandlungen ein Mißverständnis hervor, welches leider andauerte. Adele, welche den Kontrakt unterschrieben hatte, forderte ihren Bruder auf, das gleiche zu tun. Da wurde aber Schopenhauer wieder von seinem unverbesserlichen Fehler, dem Mißtrauen, gepackt. Er bildete sich ein, seine Schwester habe unter der Beeinflussung seiner Mutter geschrieben, und diese habe sich mit der Muhlschen Gesellschaft verständigt, um seinen Beitritt zum Vergleich zu erlangen. Der Briefwechsel zwischen Bruder und Schwester wurde noch einmal auf eine Reihe von Jahren hinaus unterbrochen.

Elftes Kapitel.

Berlin.

Die augenblickliche Verwirrung seiner Finanzen war eine der Ursachen, welche Schopenhauer dazu bestimmten, im Universitätsunterricht einen Rückhalt und Notbehelf zu suchen; aber es war nicht die einzige. Die Achtungsbezeugungen, die er von einigen dazu befugten Männern erhalten hatte, vermochten ihn nicht dafür zu trösten, daß das Publikum und die studierende Jugend sich nicht um ihn kümmerten. Das einzige Mittel, aus der Vereinsamung, gegen die sich sein Stolz aufbäumte, herauszutreten, waren Vorlesungen an einer der größeren Universitäten. Kant war ja Dozent gewesen, Hegel dozierte noch, und seine Jünger trugen die aus seinem Munde empfangene Lehre in alle deutschen Gaue. Sollte Schopenhauer nicht auch den Einfluß, den, wie es schien, seine Schriften ihm niemals verschaffen würden, durch das lebendige Wort zu erringen suchen?

Er schwankte zuerst zwischen Heidelberg, Göttingen und Berlin. Im Monat Dezember 1819 schrieb er von Dresden aus an den Naturforscher Blumenbach, bei dem er früher in Göttingen gehört hatte: „. . . seit 1814 bin ich ununterbrochen in diesem Teutsch-Florenz gewesen, bis ich im Sommer vorigen Jahres abreiste, um auch das wahre Florenz nebst Rom und Neapel bis Poseidonia (Paestum) zu besuchen, von welcher zu vieler Belehrung und mancher Freude vollbrachten Reise ich Ende Augusts wieder hier eintraf. —

Seitdem beschäftigt mich nun der Plan und die Vorbereitung zu einem Eintritt ins praktische Leben, soweit das einem so theoretischen Menschen wie es der Natur gefallen hat aus mir zu machen möglich ist, und das ist nur möglich durch Lehren und Dociren. Früher fand ich mich dazu noch keineswegs berufen: denn ich war noch nicht genug mit mir selbst im Reinen. Zwar hatte mich schon vor sechs Jahren die Jenaische Fakultät zum Doctor gemacht; allein ich selbst konnte diesem Ausspruch noch keineswegs meine Bestätigung hinzufügen: vielmehr blieb ich in meinen Augen nach wie vor Student, nur daß ich zugleich mein eigner Professor ward, der theils ex ingenio, theils mit Hülfe der hiesigen, nur der Göttinger nachstehenden Bibliothek seinen Schüler docirte, von welchem Lehrcursus die dabei geschriebenen Hefte, während Lehrer und Schüler im heiligen Latium die Ferien durchbrachten, der gelehrten und denkenden Welt überreicht wurden, damit sie solche einmal, wenn sie gerade Zeit und Lust hat, betrachte: denn ich habe von Ihrem trefflichen Lichtenberg[1]) gelernt, daß wenn man ein Buch in die Welt schickt, man nicht etwa meinen muß, nun würde sogleich Jeder seine Pfeife weglegen, oder auch sie anzünden, um es zu lesen. Ein Buch muß daher, wie Göttinger Zwieback, so eingerichtet sein, daß es sich eine gute Weile halten kann, darf aber doch nicht so trocken sein. — Nachdem nun besagtermaaßen die Lehrjahre und auch die Wanderjahre vorüber sind, glaube ich mir nunmehr den Doctorgrad auch selber bestätigen zu dürfen und fange an zu meinen, daß jetzt wohl Einer und der Andre Manches von mir möchte lernen können." Am Schluß seines Briefes erklärt er, er strebe nach keinerlei politischem Einflusse. „Zudem

[1]) Der Humorist Lichtenberg war dreißig Jahre lang Dozent der Naturwissenschaften an der Universität zu Göttingen, wo er im Jahre 1799 starb.

versichere ich Sie, von dem Gefühl durchdrungen zu sein, daß das Streben und Denken des eigentlichen Gelehrten auf die Menschheit im Ganzen, zu allen Zeiten und in allen Ländern gerichtet sein müsse, wenigstens würde ich es für eine Herabwürdigung meiner selbst halten, eine so enge und kleinliche Sphäre als die gerade gegenwärtige Zeit und ihre Umstände zum Wirkungskreise meines Geistes zu nehmen. Ich denke außerordentlich gering von jenen soi-disant Philosophen, die zu Publicisten geworden sind, und die eben dadurch, daß sie auf die Zeitgenossen als solche unmittelbar wirken wollen, das Bekenntnis ablegen, daß sie keine Zeile schreiben können, die einst ein Nachkomme zu lesen würdigt."

Blumenbach versprach ihm die beste Aufnahme seitens der Professoren, wagte aber nicht, ihm für eine zahlreiche Zuhörerschaft zu bürgen. Schopenhauer entschied sich schließlich für Berlin, wo er wohl mehr als irgendwo „ein Publikum wie es seinen Vorträgen angemessen" sei, nämlich ein „schon reifes und gebildetes" zu finden hoffte.[1]) Vielleicht dachte er auch, dort Hegel direkt bekämpfen zu können. An Gelegenheit dazu konnte es ja nicht fehlen, und so geriet er auch gleich beim ersten Anlaß, der Probevorlesung „über die vier verschiedenen Arten der Ursachen", die er am 23. März in Berlin vor versammelter Fakultät in deutscher Sprache hielt, mit seinem philosophischen Feinde hart aufeinander. „Hegel stellte," so erzählte Schopenhauer später seinem Freunde Bähr, „um mich in Verlegenheit zu setzen, die Frage: wenn ein Pferd sich auf der Straße hinlege, was da Motiv sei. Ich antwortete: Der Boden, den es unter sich finde, im Zusammentreffen mit seiner Müdigkeit, einer Gemütsbeschaffenheit des Pferdes. Stände das Pferd an einem Abgrunde, so würde es sich nicht niederlegen." Hegel

[1]) Brief an Professor Lichtenstein vom Monat Dezember 1819.

warf ein: „Sie rechnen die animalischen Funktionen gleichfalls zu den Motiven? Also der Schlag des Herzens, der Blutumlauf u. s. w. erfolgen auf Anlaß von Motiven?" Da zeigte sich Monsieur Nichtwisser! Ich mußte ihn belehren, daß man nicht diese Erscheinungen, sondern die bewußten Bewegungen des tierischen Leibes animalische Funktionen nenne. Ich berief mich dabei auf Hallers Physiologie. Hegel entgegnete: „Ach, das versteht man nicht unter animalischen Funktionen." Da stand unter den anwesenden Professoren ein Mediziner von Fach (Lichtenstein) auf und unterbrach Hegel mit den Worten: „Sie verzeihen, Herr Kollege, wenn ich mich hier ins Mittel legen und dem Herrn Dr. Schopenhauer in diesem Fall Recht geben muß: unsere Wissenschaft bezeichnet allerdings die in Rede stehenden Funktionen als die animalischen."[1]) So war Hegel diesmal ad absurdum geführt. Die lateinische Einführungsrede Schopenhauers, die das Lob der Philosophie und des bedeutendsten aller Philosophen, Kants, zum Gegenstand hatte, gab dem jungen Privatdozenten erwünschte Gelegenheit zu neuen Seitenhieben auf Hegel. Das von Kant entzündete heilige Feuer, sagte er nämlich zum Schlusse, sei von denen wieder erstickt worden, welche berufen gewesen wären, es zu nähren. Sophisten seien aufgetreten, welche invita Minerva, durch unentwirrbare Wortgeflechte, mit Geräusch und Gezänke zuerst die Aufmerksamkeit der Zeit ermüdet, dann von dem Studium der Philosophie abgeschreckt und diese in Mißkredit gebracht hätten. Es sei Zeit, daß ein Rächer erstehe, der mit besserer Kraft gerüstet, die Philosophie, die wahre Wissenschaft, in alle ihre Ehren wider einsetze.

Den Gegenstand seiner für das zweite Semester des Jahres 1820 angekündigten Vorlesung bildete dann gleich

[1]) Gwinner, a. a. O., Seite 266.

die gesamte Philosophie, d. h. Logik, Kosmologie, Theorie der Künste und der Sitten[1]), also eine zusammenfassende Darstellung des Inhalts der „Welt als Wille und Vorstellung".[2]) Es ist nicht zu verwundern, daß der Dozent mit einem so umfangreichen Programm etwas ins Gedränge kam. Am 9. August schrieb er an den Privatdozenten der Phililogie Friedrich Osann, mit dem er früher das Gothaer Gymnasium besucht und den er in Dresden, wo ein gleicher Hang zu den Künsten zwischen ihnen eine dauernde Freundschaft schuf, wieder gefunden hatte: „Ich kann mit meinen Vorträgen noch immer das Ende nicht finden: aber nächste Woche werde ich denn doch sagen müssen ecclesia missa est".[3]) Er las zu denselben Stunden wie Hegel, indem er hiermit offenbar sagen wollte, daß er sich für berufen halte, den Platz des Schein- und Afterphilosophen Hegel an der Universität einzunehmen.[4]) Hegels Vorlesungen waren allerdings stark besucht, die seinen nur sehr spärlich. Wir kennen freilich die Anzahl der eingeschriebenen Hörer nicht genau; die gegebenen Ziffern sind völlig aus der Luft gegriffen. Wir wissen nur, daß sich Friedrich Eduard Beneke, der sich selbst bald darauf

---

[1]) A. Schopenhauer, Dr., Privatim senis p. hebd. diebus h. IV—V universam philosophiam seu doctrinam de essentia mundi et mente humana tradet.

[2]) Einzelne Abschnitte aus dieser Vorlesung sind von Grisebach im zweiten und vierten Bande der nachgelassenen Schriften Schopenhauers (II, 9. ff., IV, 373 ff.) veröffentlicht worden. Besonders die schöne „Einleitung in die Philosophie" im zweiten Bande zeichnet sich durch Klarheit, Anschaulichkeit und Originalität aus.

[3]) Osann war später Professor der klassischen Philologie in Jena und in Gießen. Er war ein liebenswürdiger Mensch und anscheinend Adeles, der Schwester Schopenhauers, einzige Liebe. Gwinner berichtet, Schopenhauer sei, als er im Jahre 1858 seinen Tod erfuhr, von ungewöhnlicher Rührung ergriffen worden.

[4]) J. Volkelt, Arthur Schopenhauer, Stuttgart 1901, S. 19.

an der berliner Universität für Philosophie habilitierte, unter der Hörerzahl befand.[1]) Für das Wintersemester 1820/21 behielt er dasselbe Thema bei, aber das Kolleg kam nicht zustande, und zwar, weil ihm diesmal die Zahl der Einschreibungen nicht genügend schien. Ebenso ging es in den drei folgenden Semestern, nach deren Ablauf sogar die Ankündigung des Kollegs infolge einer neuen Reise Schopenhauers nach dem Süden unterbrochen wurde.

Im ganzen genommen war Schopenhauers berliner Lehrtätigkeit also ein Mißerfolg, an dem weder das Talent des Dozenten, noch die Bedeutung des Philosophen schuld waren. Hegel war ja der ordentliche Professor, den die Studenten im Examen wiederfanden und Schopenhauer nur einer der fünf Privatdozenten, (neben ihm existierten nämlich noch vier, und einer von ihnen war der Sohn Fichtes). Bekanntlich bestand auch das Endziel der Hegelschen Dialektik in der Auffindung der philosophischen Formel des preußischen Staates, während Schopenhauer sich jeder Anspielung auf die Politik des Tages absichtlich enthielt und nur sein „Streben und Denken auf die Menschheit im Ganzen zu allen Zeiten

---

[1]) Es ist auch behauptet worden, Schopenhauer habe aus Mangel an Zuhörern nicht bis zum Semesterende kommen können; der Brief an Osann vom 9. August beweist das Gegenteil. — Beneke veröffentlichte in der „Jenaischen Allgemeinen Litteraturzeitung" im Monat Dezember 1820 eine Kritik der „Welt als Wille und Vorstellung", in der er den Autor durch seine eigenen Worte zu widerlegen vorgab; er tat es allerdings mittels verstümmelter und falsch ausgelegter Zitate und zog sich infolgedessen eine heftige Rüge Schopenhauers zu. Schopenhauer bewahrte gegen den unüberlegten jungen Menschen Zeit seines Lebens einen heftigen Haß, und als er volle dreißig Jahre nach dieser Gänsefüßchen-Sache von Benekes Selbstmord erfuhr, konnte er in seinen Briefen an Frauenstädt nicht umhin, seinem Groll gegen den toten Rezensenten nochmals Luft zu machen.

und in allen Ländern richtete. Hegel sagte wohl, das Gesetz der historischen Entwicklung sei die Ausbreitung der Freiheit über die Welt, fügte jedoch dabei sorglich hinzu, der Staat als Form der absoluten Idee müsse seine körperliche, eine und unantastbare Vergegenwärtigung in der Person des Souveräns haben. Er betrachtete die Philosophie als über der Religion stehend, behauptete aber auch, der Gründer des Christentums sei die höchste Personifizierung Gottes auf Erden. Diese Widersprüche zwischen dem Geist des Systems und den Anwendungen, die der Meister davon machte, zeigten sich erst später in hellem Lichte und wurden dann die Hauptursache der Auflösung der Schule. Allein für für den Augenblick wurde Hegel von Politikern und Theologen gestützt, und seine von zahlreichen Schülern hinausgetragene Lehre besaß die Kraft einer staatlichen Institution.

Nichts hielt Schopenhauer mehr in Berlin zurück. Eine wichtigere Veröffentlichung hatte er nicht im Auge. Seine Manuskriptbücher, in denen er allerhand Aufsätzchen, Gedanken und Aphorismen je nach der Eingebung der augenblicklichen Stimmung niederschrieb und die er später für die „Parerga und Paralipomena" oder für die neue Ausgabe der „Welt als Wille und Vorstellung" benutzte, konnte er ja überall fortsetzen. So verließ er denn Berlin am 27. Mai 1822, um sich unter Italiens klarem, stillem Himmel für seine Enttäuschungen zu trösten. Ein paar Wochen vorher hatte er an Osann geschrieben: „Wenn man in Italien mich nicht kennt, noch zu schätzen weiß, so weiß ich doch warum; wenn selbiges in Teutschland der Fall ist, so muß ich mir's erst deduziren, aus Gründen, die mir Teutschland nicht lieb machen." Dann hatte er Osann gebeten, während seiner Abwesenheit ihn auf alles, was über sein Buch in Zeitschriften gesagt würde, aufmerksam zu machen: „Wie wenig Notiz man von meinem Buche nimmt,

weiß ich sehr wohl: aber auch eben so wohl, daß das nicht immer so bleiben wird. Das Metall, woraus ich und mein Buch sind, ist gar nicht häufig auf diesem Planeten, wird zuletzt erprobt und aufbewahrt: ich sehe das zu deutlich und zu lange, als daß ich da eine Täuschung annehmen könnte: noch 10 Jahre Nichtbeachtung würden mich gar nicht irre machen."

Er durchquert die Schweiz, um nach Mailand zu gelangen, und, nachdem er einen Umweg über Genua und die von Genua nach Marseille am Meere entlang führende Fahrstraße gemacht hat, kommt er in Florenz an, wo er den ganzen Winter zubringt. Am 29. Oktober schreibt er an Osann: „Wieder lebe ich unter der verrufenen Nation, die so schöne Gesichter und so schlechte Gemüther hat: am auffallendsten ist die unendliche Heiterkeit und Fröhlichkeit aller Minen: sie kommt von ihrer Gesundheit und diese vom Klima: dabei sehn viele so geistreich aus, als ob etwas dahinter stäcke: sie sind fein und schlau und wissen sogar sobald sie wollen brav und ehrlich auszusehn, und sind dennoch so treulos, ehrlos, schaamlos, daß die Verwunderung uns den Zorn vergessen läßt. Fürchterlich sind ihre Stimmen: wenn in Berlin ein einziger so gellend und nachhallend brüllte, wie hier Tausende, so liefe die ganze Stadt zusammen, aber auf den Theatern trillern sie vortrefflich . . . Der zweite Eintritt in Italien ist noch erfreulicher als der erste: mit welchem Jubel begrüßte ich jede italiänische Eigenthümlichkeit! Das uns ganz Fremde und Ungewohnte beängstigt beim zweitenmale nicht, wie beim ersten: selbst das Lästige, Widrige, Unbequeme, wird als ein alter Bekannter begrüßt: das Gute weiß man zu finden und versteht es zu genießen. Ich fand, daß alles, was unmittelbar aus den Händen der Natur kommt, Himmel, Erde, Pflanzen, Bäume, Tiere, Menschengesichter, hier so ist, wie es eigentlich sein soll: bei

uns nur so, wie es zur Not sein kann .... Ich bleibe den Winter hier .... Mit Italien lebt man wie mit einer Geliebten, heute im heftigen Zank, morgen in Anbetung: — mit Teutschland wie mit einer Hausfrau, ohne großen Zorn und ohne große Liebe." Er bemerkt sogar, daß seine eigne Stimmung durch die Berührung mit der italienischen Leichtlebigkeit sanfter wird. Er wird nachsichtiger für die Meinungen anderer und sucht weltliche Zerstreuungen auf, denen er sonst eher aus dem Wege ging. „Ich belächle mich selbst, wenn ich mit einem weißen Dominikaner im Boboli promenire und den Verfall der Klöster beseufzen helfe, oder im kerzenhellen Urväterſaal einer Villa einer englischen Dame die cour mache." Und in einem späteren Brief: „Ich war so gesellig wie lange nicht; kam sogar in die große und mitunter in die vornehme Welt, und merkte allmählich einen solchen Zuwachs von Erfahrung und Menschenkenntnis, daß ich jene Zeit für sehr nützlich zugebracht halte. Sehen und Erfahren ist so nützlich als Lesen und Lernen ... Die florentinischen Kunstwerke habe ich recht mit Muße studiert, und das italiänische Volk hat mir viel Stoff zu Bemerkungen gegeben. . ."

Die Rückreise war weniger glücklich. In München, wo Schopenhauer in den letzten Maitagen des Jahres 1823 anlangte, wurde er ein ganzes Jahr durch eine Nervenkrankheit zurückgehalten und auf einem Ohre von Taubheit befallen. Während einer Kur, die er in Gastein machte, schrieb er die folgenden Zeilen, die er später in die „Aphorismen zur Lebensweisheit" einfügte, nieder: „In Arkadien geboren, wie Schiller sagt, sind wir freilich alle: d. h. wir treten in die Welt, voll Ansprüche auf Glück und Genuß, und hegen die thörichte Hoffnung, solche durchzusetzen. In der Regel jedoch kommt bald das Schicksal, packt uns unsanft an und belehrt uns, daß nichts unser ist, sondern

alles sein, indem es ein unbestrittenes Recht hat, nicht nur auf allen unsern Besitz und Erwerb und auf Weib und Kind, sondern sogar auf Arm und Bein, Auge und Ohr, ja, auf die Nase mitten im Gesicht. Jedenfalls aber kommt nach einiger Zeit die Erfahrung und bringt die Einsicht, daß Glück und Genuß eine Fata Morgana sind, welche, nur aus der Ferne sichtbar, verschwindet, wenn man herangekommen ist; daß hingegen Leiden und Schmerz Realität haben, sich selbst unmittelbar vertreten und keiner Illusion, noch Erwartung bedürfen. Fruchtet nun die Lehre, so hören wir auf, nach Glück und Genuß zu jagen, und sind vielmehr darauf bedacht, dem Schmerz und Leiden möglichst den Zugang zu versperren. Wir erkennen alsdann, daß das Beste, was die Welt zu bieten hat, eine schmerzlose, ruhige, erträgliche Existenz ist, und beschränken unsere Ansprüche auf diese, um sie desto sicherer durchzusetzen. Denn, um nicht sehr unglücklich zu werden, ist das sicherste Mittel, daß man nicht verlange, sehr glücklich zu sein . ."[1]) Das Unglück hat indessen das gute an sich, daß es bisweilen lang entschlummerte Sympathieen wieder zu neuem Leben erweckt: zwischen Schopenhauer und seiner Schwester fand eine Annäherung statt. Als er am Ende Juni 1824 wieder zu Kräften gekommen war, machte er sich auf den Weg zu den Ufern des Rheins, deren Klima ihm immer zugesagt und die er schon längst als Aufenthaltsort ins Auge gefaßt hatte. Von Mannheim, wo er zwei Monate zubrachte, schrieb er an Adele, die mit ihrer Mutter zur Kur in Wiesbaden weilte. Er wollte sie wiedersehen, aber die beabsichtigte Zusammenkunft kam, man weiß nicht aus welchen Gründen, nicht zu stande.[2])

[1]) Aphorismen zur Lebensweisheit, Kapitel V.

[2]) Schopenhauers Brief ist verloren gegangen, aber das Weimarer Goethe- und Schiller-Archiv besitzt einen Brief Adeles an Goethe, in dem sie schreibt: „Eine große, unbeschreiblich große Freude

Im September finden wir Schopenhauer wieder in Dresden. Vielleicht hoffte er, daß ein neuer Aufenthalt in der Stadt, in der er sein großes Werk durchdacht und verfaßt hatte, ihn wieder zum Schaffen anregen würde. Jedenfalls schien er sich dort endgültig niederlassen zu wollen. Den ganzen Winter hindurch führte er ein sehr zurückgezogenes Leben, sich vornehmlich mit der Lektüre solcher Philosophen beschäftigend, deren Gedankenwelt der seinigen entsprach. Er machte sich lange Auszüge aus Cabanis' Werk über die „Rapports du physique et du moral de l'homme", von dem eben eine zweite Auflage erschienen war. Er machte die Bemerkung, — und dachte dabei wohl an sich selber — daß diese zweite Auflage erst neunzehn Jahre nach der ersten herausgekommen war; konnte dies einem so „gehaltvollen" Werke passieren, so durfte wohl auch die „Welt als Wille und Vorstellung" noch ein Weilchen auf ihre Leser warten. Er faßte den Plan, Humes Schriften „über die natürliche Religion" in deutscher und Giordano Brunos Della Causa, Principio ed Uno in lateinischer Übersetzung herauszugeben, und richtete auch einen auf dies Unternehmen bezüglichen langen Brief an einen berliner Verleger; aber aus dem Plane wurde nichts.[1])

In eifriger Arbeit flossen dem Einsiedler die Tage rasch dahin. Von jedem Verkehr hielt er sich zurück; der Erhabenheit seines Gedankenlebens mochte das Hinabsteigen in das seichte und oft unbequeme Treiben, wie es die Geselligkeit mit sich bringt, jetzt nicht mehr anstehen. Wie er seine

ist uns gestern geworden. Ihnen, lieber, gütiger Vater, muß ich davon sprechen, denn hier wie überall trennt sich mein Inneres von dem Außenleben und keiner sieht den schnelleren Herzschlag. Mein Bruder ist vollkommen hergestellt, befindet sich in Mannheim, und hat mir geschrieben, um eine Zusammenkunft zwischen uns in Frankfurt zu bestimmen . . ." (Vgl. Schemann, S. 497.)

[1]) Vgl. Schemann, S. 150.

Beziehungen zu den Freunden aus seiner ersten dresdener Zeit nicht wieder aufnahm, so verkehrte er auch nicht lange mit Ludwig Tieck, der sich damals gerade in der sächsischen Hauptstadt befand und bald darauf die Leitung des dortigen Theaters übernahm. Tieck, der besonders seiner pessimistischen Anschauungen wegen zu den Lieblingsautoren seiner Jugend gehört hatte, hegte jetzt allerdings in philosophischen und literarischen Dingen völlig andere Ansichten, als Schopenhauer. Aus seinem jugendlichen Weltschmerzlertum hatte er sich längst herausgearbeitet und war nun der anerkannte Führer der Romantik, für deren Ideale und Ziele der junge Philosoph ja überhaupt in sich nur geringe Sympathie fühlte. Was wunder, daß es infolgedessen bei Schopenhauers unverblümtem Geradeaus bald zum offenen Bruch zwischen beiden kam? Nach Karl von Holteis Bericht soll Schopenhauer in einer philosophischen Diskussion, als Tieck von Gott zu sprechen begann, den orthodoxen Dichter mit den Worten: „Was? Sie brauchen einen Gott?“ angefahren haben. Tieck soll diesen Ausruf bis ans Ende seiner Tage nicht haben vergessen können. Überhaupt mag die Freude am Widerspruch gegen das allgemein Anerkannte, die Schopenhauer immer offen an den Tag legte, auch sonst noch manche Entfremdung hervorgerufen und viel mit zu seiner Vereinsamung beigetragen haben. Wenn der junge Sonderling, dessen „leidige“ Disputierlust und Rechthaberei schon seine Mutter stets getadelt hatte, zu irgend einer Gesellschaft kam, entspann sich in der Regel ein Kampf, wobei er mit der grimmigen Überlegenheit seines Wissens und seiner Dialektik seinen Gegnern stets wie ein „Wauwau“ erschien. In dem dilettantischen Literatengetriebe Dresdens mochte Schopenhauer diesmal keinen ebenbürtigen Gegner für einen ehrlichen Gedankenkampf gefunden haben; dafür versüßte er sich aber seine mit stolzem Selbstgefühl gepflegte Vereinsamung dadurch, daß er das Disputieren selber nun zum Gegenstande seines

Nachdenkens machte und auf sein eigentliches Wesen hin prüfte. Das Ergebnis, zu dem der Menschenverächter kam, konnte nur ein sehr pessimistisches sein. Für ihn offenbarte sich nun gerade beim Disputieren die moralische Schlechtigkeit der „Zweifüßler"; denn er fand, daß aufrichtiges Streben nach Wahrheit und Bildung erst in allerletzter Linie beim Disputieren maßgebend seien, weil den Menschen mit ihrer Rechthaberei nur daran liegt, daß sie den Sieg erringen, sei es per fas oder auch per nefas. Er entdeckte, daß, so verschieden auch die Gegenstände der Diskussion und die Personen sein mochten, doch die Schliche und Schikane, deren sich die Menschen zu diesem Zwecke bedienten, stets wiederkämen, und das brachte ihn auf den Gedanken, das bloß Formale dieser Kunstgriffe auszusondern, und es „gleichsam als ein sauberes anatomisches Präparat" zur Schau zu stellen. Mit der methodischen Klarheit, die alle seine Schriften kennzeichnet, stellte der Philosoph alle diese unredlichen Kunstgriffe zusammen, erläuterte sie durch Beispiele und fügte die dagegen anzuwendenden Mittel, „gleichsam die Paraden zu diesen Finten," hinzu; aus der Topika des Aristoteles benutzte er einige Regeln zum Aufstellen und Umstoßen der Behauptungen, und so erwuchs unter seinen Händen ein äußerst interessantes und wertvolles Schriftchen, das er „eristische Dialektik" betitelte, zum Unterschied mit der platonischen und aristotelischen Dialektik, die nur nach Wahrheit forschen, während die „eristische Dialektik", die die Dialektik des Streites und der Rechthaberei, nur den Sieg irgend einer beliebigen Sache miterringen helfen will. Aber als er schließlich den geistvollen Essai revidierte und wieder einmal sah, wie selten die Ehrlichkeit unter den Menschen sei und wie überall nur Bosheit, Selbstsucht, Heuchelei und Verstellung regieren, wurde er von unüberwindlicher Misanthropie befallen; er fand eine solche ausführliche und

minutiöse Betrachtung der Schleichwege und Kniffe, deren die gemeine Menschennatur sich bedient, um ihre Mängel zu verstecken, „seiner Gemütsverfassung nicht mehr angemessen", und legte daher die Arbeit zurück; — sie erschien erst in seinen nachgelassenen Werken.[1]) . . .

Schopenhauer hatte wohl diesmal daran gedacht, sich in Dresden dauernd niederzulassen, aber im Mai 1825 wurde er plötzlich aus seinen Arbeiten durch einen lächerlichen Prozeß herausgerissen, der sich schon fast vier Jahre lang hinzog und seine Anwesenheit in Berlin erforderte. Es handelte sich nämlich um eine Sache, die noch von seinem früheren Aufenthalte in dieser Stadt herrührte und bis zum Monat August 1821 zurückreichte. Eine wenig taktvolle Näherin, die ein Zimmer in demselben Hause wie er be-

[1]) Nachlaß, herausgeg. von E. Grisebach, Band II, S. 69 ff. Die Abfassungszeit der Abhandlung ist wahrscheinlich in die dresdener Zeit zu setzen. Denn Schopenhauer verweist an einer Stelle des Originalmanuskripts auf seine in Berlin gehaltenen Vorlesungen (Vgl. Grisebach, a. a. O., S. 191), außerdem zitiert er eine Abhandlung des Chemikers Mitscherlich vom Jahre 1822 und schließlich behauptet er in dem Beispiel zum dritten Kunstgriff: „Hegel habe großenteils Unsinn geschrieben u. s. w." Da es nun unwahrscheinlich ist, daß Schopenhauer als Privatdozent den ordentlichen Professor, von dem seine Beförderung teilweise mit abhing, so offen in einer anfangs der Öffentlichkeit bestimmten Arbeit beleidigt haben würde, kann man die Schrift wohl nicht gut in die berliner Zeit setzen, wie Grisebach will. Schopenhauer gab später in den „Parerga" einen kleinen Auszug aus der Eristik. (Band II, Kapitel 2.) Als ihn daraufhin mehrere seiner Verehrer, insbesondere einige Juristen, baten, die Arbeit doch ganz drucken zu lassen, lehnte er die Veröffentlichung ab. Der Aufsatz, sagte er zu Karl Bähr, liege in einem Kouvert versiegelt in seinem Pult. „Wenn ich einmal tot bin, mag er mitschwimmen als opus posthumum, da mag er zusehen, wie er mit den andern fortkommt. Das Leben ist eine Reise, auf der man möglichst wenig Gepäck mitnehmen soll." (K. Bähr, Gespräche und Briefwechsel, Leipzig 1894, S. 48.)

wohnte, wollte die Besuche, die er empfing, kontrollieren und hatte sich deshalb eines Tages mit zwei Freundinnen vor seiner Thür aufgepflanzt. Schopenhauer forderte sie auf, sich zurückzuziehen, und als sie sich weigerte, stieß er sie heftig in den vor seinem Gemache befindlichen Korridor zurück. Sie behauptete sogar, von ihm geschlagen und auf dem Fußboden herumgezerrt worden zu sein. Sie verklagte ihn daraufhin, wurde aber abgewiesen und zur Tragung der Prozeßkosten verurteilt. Darauf legte sie Berufung ein. Im Vertrauen auf das ihn freisprechende Urteil glaubte Schopenhauer, der gerade im Begriff war, nach der Schweiz abzureisen, nicht, seine Reise aufschieben zu brauchen. Unglücklicherweise waren aber die Richter der zweiten Instanz anderer Ansicht als die der ersten und verurteilten ihn in seiner Abwesenheit zu einer Geldbuße von zwanzig Talern. Nun ging die Klägerin auch zivilrechtlich vor, und ihre Ansprüche wuchsen immer mehr, je länger sich der Prozeß hinzog. Sie bemerkte sogar plötzlich, daß ihr infolge ihres Falles verschiedene Organe Schaden gelitten hatten. Es erfolgte eine ärztliche Untersuchung, welche auch die vorgebrachten Tatsachen teilweise bestätigte. Schließlich ging das Weib so energisch ins Zeug, daß Schopenhauer gezwungen wurde, ihr die Kurkosten für ihre angeblichen oder wirklichen Krankheiten und einen lebenslänglichen Schadenersatz von fünfzehn Talern vierteljährlich wegen Arbeitsunfähigkeit zu zahlen. Er hatte seine Verteidigung einem wenig eifrigen Sachwalter anvertraut, während die Gegenpartei von einem sehr gerissenen Advokaten geleitet wurde. Der ganze Prozeß hätte verdient, von einem Beaumarchais wiedererzählt zu werden.[1])

[1]) Vergl. die Prozeßakten bei Gwinner S. 305 ff. und bei Grisebach (Schopenhauer) im Anhang (S. 295 ff., 304 ff.) — Die Jungfer Marquet — die Ohrfeige eines Philosophen hat ihren

Schopenhauers Name erschien zum Anfang des Wintersemesters 1826 wieder im Lektionsverzeichnis. Das Thema, welches er ankündigte, war die Theorie der Erkenntnis; die Stunden waren wie früher dieselben, in denen auch Hegel las. Drei Studenten belegten. Der Dozent hielt aber das Kolleg nicht ab und machte es so bis zum Jahre 1831. Vielleicht lag ihm nur daran, pro forma unter den Mitgliedern der Universität zu figurieren. Aus einem Anmeldebogen, der in seinen Papieren gefunden wurde, erfahren wir die Titel der für das Wintersemester 1828/1829 eingeschriebenen Zuhörer: es waren ein Hofrat, ein Wechselmakler, ein Zahnarzt, ein Stallmeister und ein Hauptmann. Die Zuhörerschaft war also klein, aber sehr gemischt und vereinigte in ihrem engen Rahmen also ungefähr alle Klassen der Gesellschaft; nur die Studenten fehlten.

Unterdessen blieb der Philosoph keineswegs untätig. Er baute einige Teile seines Systems aus, entwickelte es nach allen Richtungen hin und fügte dem Gebäude, von dessen Festigkeit er trotz der Nichtbeachtung seitens seiner Zeitgenossen überzeugt war, neue Flügel an. Im Jahre 1826 schrieb er den ersten Entwurf einer seiner trefflichsten Schriften, der „Aphorismen zur Lebensweisheit", nieder. Im Jahre darauf verfaßte er die „Physische Astronomie", aus der später ein Kapitel des „Willens in der Natur" wurde. Ein in der londoner Foreign Review im Jahre 1829 erschienener Aufsatz brachte ihn auch auf den Plan, Kants Werke ins Englische zu übersetzen. Keiner war mehr zu einem solchen Unternehmen geeignet, wie er, und es war nicht Einbildung seinerseits, wenn er schrieb, „es möchte leicht ein Jahrhundert vergehen,

---

Namen unsterblich gemacht — war 47 Jahre alt, als das Delikt vor sich ging; sie genoß ihre Entschädigung noch zwanzig Jahre lang, und als sie starb, schrieb ihr Schopenhauer als Grabschrift auf den Totenschein: obit anus, abit onus.

bevor wieder in einem und demselben Kopfe soviel Kantische Philosophie mit so viel Englisch zusammenträfe, wie in seinem eigenen."[1]) Zwei Verleger, an die er sich nacheinander mit seinem kühnen Plane wandte, scheuten vor den Kosten zurück, und so wurde auch aus dieser Arbeit nichts. Wie er schon das Englische, Französische und Italienische völlig beherrschte, so machte er sich im Jahre 1825 auch an das Studium des Spanischen. Eine Frucht dieses Sprachstudiums war später die Übersetzung des „Handorakels" seines spanischen Lieblingsautors, des Moralisten Balthasar Gracian, für die ihm auch Hofrat Keil in Leipzig einen Verleger verschaffte. Aber Schopenhauer verlangte sein Manuskript in letzter Stunde wieder zurück, weil er in gerechtem Stolz seine Arbeit nicht wie eine handwerksmäßige Tagelöhnerübersetzung behandelt wissen wollte, und so wurde denn seine schöne Verdeutschung, die den Geist und den gedrungenen, wortkargen, sentenziösen Stil des Originals trefflich wiedergibt, erst nach seinem Tode veröffentlicht.

Alle diese Studien und Forschungen, zu denen ihn sein System veranlaßte, ließen ihm eine neue vervollständigte und verbesserte Auflage seines Hauptwerks wünschenswert erscheinen. Er fragte deshalb am 24. November 1828 bei Brockhaus an, wie es mit dem Absatz der ersten stände. Die Antwort war wahrhaft niederschlagend. Es seien noch, hieß es, 150 Exemplare auf Lager; wie viele Exemplare aber verkauft worden seien, könne man ihm nicht genau angeben, da ein Teil der Auflage zu Makulatur gemacht worden sei. Jedenfalls war der Absatz unbedeutend. Auf eine neue Anfrage, die Schopenhauer erst wieder im Jahre 1835 wagte, antwortete der Verleger ebenso: „Ich bedaure, Ihnen nicht verhehlen zu können, daß ich mich

[1]) Brief an den Verleger der Foreign Review vom 21. Dezember 1829 (bei Gwinner, S. 345).

bewogen gefunden habe, die Vorräte des Buches, um wenigstens einigen Nutzen daraus zu ziehen, großenteils zu Makulatur zu machen und nur noch eine kleine Anzahl zurückzubehalten." Schopenhauer sprach nicht mehr von einer zweiten Auflage.

Im Jahre 1831 trat die Cholera an den Ostgrenzen Preußens auf und rückte allmählich auf Berlin zu. Nun hatte Schopenhauer in der letzten Nacht des Dezembers einen Traum gehabt. Er hielt die Träume nicht für das bloße Spiel einer fesselosen Phantasie, schrieb aber nicht allen die gleiche Bedeutung zu. So maß er z. B. einigen nur hypothetische Wahrheit bei, und zu dieser Klasse rechnete er auch einen, den er gerade gehabt und der ihm anfangs keinen gelinden Schrecken eingejagt hatte. „Die determiniertesten Philosophen," sagt Lichtenberg, „sind zuweilen abergläubisch und halten etwas auf das Ominöse." Lichtenberg hätte sich selber als Beispiel anführen können. Schopenhauer redete sich ein, er würde noch in demselben Jahre sterben, wenn er Berlin nicht verließe, und folgte der prophetischen Stimme, die in seinem Innern sprach. Drei Monate darauf fiel Hegel der Seuche zum Opfer.

Schopenhauer langte im September in Frankfurt an und verbrachte dort fast ohne Unterbrechung den letzten Teil seines Lebens. Zwanzig Jahre noch wartete er auf den heiß ersehnten Ruhm, der ihm nach seiner Ansicht gebührte. Er harrte seiner zwar nicht immer frei von Ungeduld und Groll, aber ohne den Mut zu verlieren und ohne nur einen Augenblick daran zu zweifeln, daß auch sein Tag kommen würde.

Hegels Tod war eine Apotheose. Man begann ihn zu vergöttern und verglich ihn mit Alexander, der die halbe Welt der griechischen Kultur erschlossen hatte, ja mit Jesus Christus, dem das religiöse Bewußtsein der Menschen seine

Erneuerung verdankte. Dann teilte man sich in seine Hinterlassenschaft. Die einen nahmen den konservativen Teil des Systems, die andern den revolutionären: das waren die Hegelianer der Rechten und der Linken. Zwischen sie reihten sich die Zentrumshegelianer, die Furchtsamen und Unentschlossenen, die bloßen Dolmetscher des Meisters, die lediglich sein oft dunkles Wort zu deuten suchten. Während der sturmvollen Periode von 1830 bis 1848 stützten sich alle politischen und religiösen Theorien, alle Reform- und alle Rückschrittsbestrebungen auf Hegel und suchten ihre Formel in seinen Schriften; dann kam das Jahr 1848, und im letzten Schiffbruch des Freisinns ging auch die ganze Schule mit unter. Damit war der Augenblick erschienen, in dem die deutsche Philosophie, ohne sich vom Kantianismus zu entfernen, Kants Gedanken wieder bei ihrem Ursprung aufnehmen und nach einer neuen Richtung hin ausführen und entwickeln konnte.

Zwölftes Kapitel.

Schopenhauer und Kant.

Schopenhauer befand sich im Irrtum, wenn er glaubte oder vielmehr sich einredete, daß Fichte, Schelling und Hegel nur falsche Ausleger der Lehre Kants gewesen seien. Dieser Irrtum war ein im höchsten Grade freiwilliger; denn Schopenhauer hatte sich niemals die Mühe gegeben, seine drei Vorgänger ernstlich zu widerlegen. Er hatte sie gleich von vornherein mit voreingenommenen Augen gelesen und begnügte sich nun einfach damit, sie „die drei großen Sophisten" zu nennen.[1]) Insbesondere Hegels entledigte er sich auf recht wohlfeile Weise, indem er ihn für unlesbar erklärte. Damit hatte er ja auch nicht so ganz unrecht; er bewies sogar durch diese Äußerung, daß er eben keinen schlechten Geschmack besaß. Aber wenn sein Verfahren vom Standpunkt des einfachen Lesers gerechtfertigt erscheinen dürfte — als Gegner stand es ihm nicht an. Hätte er genauer hinsehen mögen, so würde er sich unschwer davon überzeugt haben, daß Fichtes, Schellings und Hegels Idealismus ebenso gut wie seine eigene Erkenntnistheorie in Kants Kritizismus wurzelten. Eine große Philosophie, wie die Kantische, ist eben kein

[1]) Man vergleiche besonders die Vorrede zur zweiten Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung", das Vorwort zur ersten Ausgabe der beiden „Grundprobleme der Ethik" und die Philippika „Über die Universitätsphilosophie" im ersten Teile der „Parerga und Paralipomena."

vermauertes Verließ, in das man nur durch eine enge Pforte dringt, sondern ein weit offenes Land, von dem, gleichwie vom Tempel der Sibylle, hundert verschiedene Wege ausgehen. Schopenhauer und Hegel sind beide von einer andern Seite an die Lehre des Meisters herangetreten; aber alle beide sind Jünger Kants, wie auch Plato und Aristoteles, so sehr sie sich auch zu widersprechen scheinen, beide doch in letzter Linie von der Lehre des Sokrates abhängen.

Die Kantische Philosophie gipfelt im Nachweis der Relativität und Bedingtheit des menschlichen Wissens. Unsere Erkenntnis setzt sich aus unseren Urteilen zusammen, und unsere Urteile beruhen auf unseren Wahrnehmungen. Was wir wahrnehmen, sind nun nicht die Dinge selber, sondern das uns durch unsere Sinne übermittelte Bild der Dinge. Mit andern Worten, unser Wissen wird aus Erscheinungen gebildet. Wir sehen alles unter den Bedingungen von Zeit und Raum, die gewissermaßen die Formen unseres Empfindungsvermögens sind. Ein Wesen, welches außerhalb von Zeit und Raum lebte, würde nichts von dem wahrnehmen, was wir wahrnehmen, und eben deshalb entzieht sich uns auch alles, was außerhalb von Zeit und Raum ist, d. h. das Ewige, das Unendliche, das Absolute, und alle Vorstellungen, die wir uns davon machen, sind völlig aus der Luft gegriffen: es ist eben „die verbotene Frucht", deren wir uns enthalten müssen. Die Philosophie ist wie zu Sokrates' Zeiten vom Himmel auf die Erde herabgestiegen. Die Metaphysik ist kein Gebilde mehr, das den stolzen Anspruch erhebt, die Gesamtheit der Dinge umfassen und das Schöpfungsgeheimnis erklären zu wollen; sie ist zur „Wissenschaft von den Grenzen des menschlichen Verstandes"[1]) geworden.

---

[1]) Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik, 1766.

Das Erkenntnisvermögen äußert sich nach Kant in drei aufeinanderfolgenden Formen. Es ist zuerst Empfindungs- oder Wahrnehmungsvermögen, sodann Fassungs- oder Urteilskraft, schließlich Vernunft oder Fähigkeit, die Urteile zu koordinieren und in ein System zu bringen. Das Empfindungsvermögen ist als erste Äußerung des Erkenntnisvermögens nicht rein passiv; denn das Wahrnehmen ist schon eine Handlung. Der ihm von seinen Organen übermittelten Materie bietet das Empfindungsvermögen seine Formen, die Zeit- und Raumbegriffe. Alles, was es empfängt, bearbeitet und gestaltet es um und drückt ihm seinen Stempel, sein Gepräge auf. An die Stelle der wirklichen Welt setzt es eine Erscheinungswelt, die ihm gehört, die sein Werk ist und die es dem Verstand und der Vernunft übermittelt. Kant hat in diesem Sinne sagen können, der menschliche Verstand erschaffe das Weltall. Er meinte damit nur das sinnliche All, die Gesamtheit der Naturerscheinungen, die für uns die Allgemeinheit der Dinge ersetzt. Seine Nachfolger brauchten bloß die Unterscheidung zwischen wirklicher Welt und Erscheinungswelt zu verwischen, um zu dem absoluten Idealismus zurückzukehren.

Kant verglich seine Philosophie mit dem Werke des Kopernikus. Er stellte die menschliche Vernunft in den Mittelpunkt der von ihr geschaffenen Erscheinungswelt, wie Kopernikus die Sonne in das Zentrum des aus ihr hervorgehenden Planetensystems gesetzt hatte. Innerhalb der Grenzen der Erscheinungswelt regiert die Vernunft als Meister; sie erzeugt den Kosmos. Außerhalb dieser Grenzen ist ihre Macht zu Ende und ihre Erkenntnis nur Täuschung. Die Wirklichkeit, die sich hinter dem Phänomen verbirgt, das „Ding an sich", ist für uns unerreichbar; sie entzieht sich unsern Sinnen, und unser Verstand vermag sie nicht zu fassen. Wie aber, wenn die im Grunde der Dinge

schlummernde große Unbekannte sich mit jener andern Unbekannten vermischte, die wir in uns selber tragen und die uns zum Glauben verleitet, wir seien trotz des die Erscheinungswelt beherrschenden Determinismus frei, und Gott existiere wirklich, wenn auch nichts das Eingreifen eines höheren Willens in den Lauf des Universums verrät? Kant selber gab es schon manchmal ganz leise zu verstehen; Fichte behauptet es frei heraus und macht diese Behauptung zum Ausgangspunkte seines Systems. Das menschliche Ich wird zum absoluten Subjekt; es enthält virtuell jede Erkenntnis und jede Wirklichkeit; es ist mit einem Worte das wahrnehmbare eigentliche Wesen der Erscheinungswelt. Die sinnlichen Gegenstände sind nur eine Grenze, die es außerhalb von sich antrifft oder vielmehr sich selber setzt, aber unaufhörlich vor sich zurückdrängt, je mehr sich seine unendliche Wirkungsfähigkeit entfaltet und in der Welt betätigt. Der Endpunkt der philosophischen Entwicklung wäre das vollständige Aufgehen der Natur in der Menschheit oder, um Fichtes Sprache zu sprechen, die Identität des „Ich" und des „Nicht-Ich", oder auch, wie Hegel sagt, die Realisierung der absoluten Idee im menschlichen Geiste, die Geburt Gottes im Menschen.

So wurde die alte Metaphysik, die Kant für immer verbannt zu haben glaubte, auf den Grundpfeilern seines eigenen Systems Stück für Stück wieder aufgebaut. Kant verwahrte sich zwar umsonst gegen die Kühnheiten seiner Fortsetzer, aber der Keim zu Fichtes Idealismus sowie zu Hegels Dialektik war trotzdem schon in der „Kritik der reinen Vernunft" enthalten.

Für Schopenhauer ist die ganze Entwicklung, mit der die Namen Fichtes, Schellings und Hegels in Verbindung stehen, nur ein schmarotzerhafter Auswuchs des Kantianismus. In seinen Ausfällen „gegen die drei Sophisten" ist er uner-

müdlich. Er ist zwar geneigt, Schelling etwas „Begabung“ zuzuerkennen; Fichte dagegen ist für ihn nur „Kants Karikatur, der Vergrößerungsspiegel seiner Fehler“; und Hegel erst, dieser „Caliban der Philosophie“! wer könnte wohl die Zahl der Köpfe nennen, die er verdreht hat? Alle drei zusammen sind nur die Bastarde Kants; Kants rechtmäßiger Erbe ist er allein. Solche Ausfälle sind die gewöhnliche Würze von Schopenhauers Vorreden und Exkursen. Keiner hat allerdings — das muß man ihm lassen — des Meisters Schriften so genau studiert und sich so völlig von seiner Lehre durchdrungen, wie er. Im Anhang zur ersten Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung“ hat er Kant einen langen Aufsatz gewidmet und verlangt sogar, man solle diesen Anhang lesen, ehe man sich an das Hauptwerk mache. Schopenhauer hat verhältnismäßig wenig geschrieben und rechnet es sich hoch an, daß er nie zur Feder gegriffen habe, als wenn er wirklich etwas zu sagen hatte. Aber er will darum auch ganz gelesen werden und gibt deshalb sogar die Ordnung an, in der man ihn lesen solle. „So sehr,“ meint er, „nun meine Schrift die Bekanntschaft mit der Kant'schen Philosophie voraussetzt, so sehr setzt sie auch die Bekanntschaft mit jenem Anhange voraus: daher es in dieser Rücksicht ratsam wäre, den Anhang zuerst zu lesen, um so mehr, als der Inhalt desselben gerade zum ersten Buche gegenwärtiger Schrift genaue Beziehungen hat. Andererseits konnte der Natur der Sache nach es nicht vermieden werden, daß nicht auch der Anfang hin und wieder sich auf die Schrift selbst beriefe; daraus nichts anderes folgt, als daß er ebensowohl wie der Hauptteil des Werkes zweimal gelesen werden muß.“ Schopenhauer empfiehlt übrigens das gleiche für das ganze Werk, weil „der Anfang das Ende beinahe so sehr voraussetze, als das Ende

den Anfang, und eben so jeder frühere Teil den späteren beinahe so sehr, als dieser jenen."[1])

Kant ist für Schopenhauer der Philosoph, der einen wirklich in das philosophische Studium einweihen und einführen kann. Die Wirkung, welche die Lektüre seiner Schriften in einem wohlkonstituierten Geiste hervorbringe, könne man, wie er sagt, mit der Staroperation an Blinden vergleichen. Von Kant geht eine neue Art des Philosophierens aus. Wer sich seine Lehre angeeignet hat, wird nicht mehr von seinen Illusionen irre geführt; alle Dinge erblickt er fortan in einem andern Lichte. „Wer hingegen der Kant'schen Philosophie sich nicht bemeistert hat, ist, was sonst er auch getrieben haben mag, gleichsam im Stande der Unschuld, nämlich in demjenigen natürlichen und kindlichen Realismus befangen geblieben, in welchem wir Alle geboren sind und der zu allem möglichen, nur nicht zur Philosophie, befähigt."[2]) Zu Kant soll man sich späterhin Plato, Berkeley und Hume hinzunehmen, aber Kant soll und muß der Hauptleiter bleiben. Der große Vorzug seiner Philosophie besteht darin, daß sie den Geist befreit, uns vor den Einflüsterungen der Phantasie und des Herzens warnt und schützt und keinen andern Wunsch in uns aufkommen läßt, als den, das Wahre zu erkennen.

In drei Punkten ist nach Schopenhauer Kants Reform vor allem von entscheidender Tragweite gewesen. Erstlich hat er zwei Elemente, die vor ihm entweder verwechselt oder einander geopfert wurden, genau von einander geschieden, nämlich den Schein und das Sein, die Erscheinung und das Ding an sich, das, was wir erkennen können und das, was

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, Vorrede zur ersten Auflage.

[2]) A. a. O., Vorrede zur zweiten Auflage.

sich allen unsern Nachforschungen entzieht. So hat er gleichzeitig den exklusiven Sensualismus und den exklusiven Idealismus widerlegt, zwei in ihren Schlußfolgerungen einander widersprechende Systeme, die aber in dem dogmatischen Geiste, der sie beherrscht, methodisch etwas gemeinschaftliches besitzen: „Als Widersacher dieser ganzen Methode nun ist mit Kant die kritische Philosophie aufgetreten, welche gerade die allem solchem dogmatischen Bau zur Unterlage dienenden veritates aeternas zu ihrem Problem macht, dem Ursprunge derselben nachforscht und ihn sodann findet im menschlichen Kopf, woselbst nämlich sie aus den diesem eigentümlich angehörenden Formen, welche er zum Behuf der Auffassung einer objektiven Welt in sich trägt, erwachsen. Hier also, im Gehirn, ist der Steinbruch, welcher das Material zu jenem stolzen dogmatischen Baue liefert. Dadurch nun aber, daß die kritische Philosophie, um zu diesem Resultate zu gelangen, über die veritates aeternas, auf welche aller bisheriger Dogmatismus sich gründete, hinausgehen mußte, um diese selbst zum Gegenstande der Untersuchung zu machen, ist sie Transcendental-Philosophie geworden. Aus dieser ergiebt sich dann ferner, daß die objektive Welt, wie wir sie erkennen, nicht dem Wesen der Dinge an sich selbst angehört, sondern bloße Erscheinung desselben ist, bedingt durch eben jene Formen, die a priori im menschlichen Intellekt (d. h. Gehirn) liegen, daher sie auch nichts als Erscheinungen enthalten kann.“[1])

Nicht minder gewaltig war Kants Einfluß in der praktischen Philosophie, wenn er auch seinem Nachfolger Schopenhauer darin noch einen großen Schritt zu machen übrig ließ. Indem Kant die Selbstherrlichkeit des sittlichen Gewissens verkündete, hob er die freie Tätigkeit des

[1]) Kritik der Kantischen Philosophie.

Menschen über die Zufälligkeiten der Erscheinungswelt hinaus. Durch den absoluten Charakter, den er dem sittlichen Gesetz, welches die Richtschnur des Willens sein soll, zuschrieb, stellte er den menschlichen Willen beinahe auf gleiche Linie mit dem Dinge an sich. Nur eines mangelte ihm noch, nämlich in dem Willen selber das Ding an sich anzuerkennen. „Er erkannte nicht direkt im Willen das Ding an sich; allein er tat einen großen bahnbrechenden Schritt zu dieser Erkenntnis, indem er die unleugbare moralische Bedeutung des menschlichen Handelns als ganz verschieden und nicht abhängig von den Gesetzen der Erscheinung, noch diesen gemäß je erklärbar, sondern als etwas, welches das Ding an sich unmittelbar berühre, darstellte." Die große Unbekannte, deren Schleier Kant nicht zu lüften wagte, ist also der Wille, d. h. nicht nur, wie Schopenhauer hinzusetzt, der menschliche Wille, sondern der im Schoße der Natur wohnende und alle Geschöpfe beseelende Wille zum Leben.

Ein drittes Verdienst hat Kant nach Schopenhauer dadurch erworben, daß er der „scholastischen Philosophie" den Gnadenstoß gab. Schopenhauer bezeichnet mit dem Namen Scholastik die ganze vom Kirchenvater Augustinus anfangende und dicht vor Kant schließende Periode, wobei er selbst Descartes nicht ausnimmt, obwohl der „ein höchst ausgezeichneter Geist" war. Was diese Periode kennzeichnet, ist erstens ein Beobachtungsverfahren, bei dem sich die Beobachter die Bedingungen des Beobachtens überhaupt nicht klar zu machen suchten, zweitens die Erhebung der Gesetze der Erscheinungswelt zum Range ewiger Wahrheiten und die daraus entspringende Verwechslung von Schein und Wirklichkeit, und schließlich ein stetes Zurückkehren zu den Dogmen der Kirche auf irgend einem Schleichwege unter dem Deckmantel der Unabhängigkeit: denn die Hochhaltung und selbst die Bestätigung der kirchlichen

Dogmen galt ja im Voraus als eine selbstverständliche Pflicht. Auf einen „freien Selbstdenker dieses Schlages" wendet Schopenhauer, der die Vergleiche liebt, ein Wort des Mephistopheles an:

„Er scheint mir, mit Verlaub von Eu'r Gnaden,
Wie eine der langbeinigen Cikaden,
Die immer fliegt und fliegend springt —
Und gleich im Gras ihr altes Liedchen singt." —

„Kant," fügt Schopenhauer hinzu, „hatte Gründe, die Miene zu machen, als ob er es auch nur so meinte. Aber aus dem vorgeblichen Sprunge, der zugestanden war, weil man schon wußte, daß er ins Gras zurückführt, ward diesmal ein Flug, und jetzt haben, die unten stehen, nur das Nachsehen, und können nicht mehr ihn wieder einfangen."

Auf diese Weise würdigt Schopenhauer die verschiedenen Verdienste Kants und deutet damit zugleich an, in welchen Punkten er nur sein getreuer Fortsetzer zu sein beabsichtigt. Dann geht er zur ausführlichen Kritik des Systems über. Manche seiner Bemerkungen betreffen nur die Form, Wortdefinitionen und den Gebrauch veralteter und unverständlicher Ausdrücke. Er vergleicht Kants Stil mit dem des Aristoteles, „obwohl dieser viel einfacher ist . . . Man kann nicht umhin, einzugestehen, daß ihm die antike, grandiose Einfalt, daß ihm Naivität, ingénuité, candeur gänzlich abgeht. Seine Philosophie hat keine Analogie mit der griechischen Baukunst, welche große, einfache, dem Blick sich auf einmal offenbarende Verhältnisse darbietet, vielmehr erinnert sie sehr stark an die gotische Bauart. Denn eine ganz individuelle Eigentümlichkeit des Geistes Kants ist ein sonderbares Wohlgefallen an der Symmetrie, welche die bunte Vielheit liebt, um sie zu ordnen und die Ordnung in Unordnungen zu wiederholen, und so immerfort, gerade wie an den gotischen Kirchen." Dieser ganz richtige Vergleich ist auch, mit noch

größerer Berechtigung, auf das Hegelsche System angewandt worden. Wir dürfen Schopenhauer auch darin rechtgeben, wenn er sagt, Kant habe seine Abteilungen und Unterabteilungen eher aus Symmetriebedürfnis als auf rein logischem Wege geschaffen und aufgestellt, und dazu das Beispiel von den zwölf Unterkategorien anführt, die zu drei und drei unter den vier Titeln Quantität, Qualität, Wechselwirkung und Modalität abgesteckt sind und ein wirkliches Prokrustesbett darstellen, in das der Philosoph „alle Dinge der Welt und alles, was im Menschen vorgeht, gewaltsam hineinzwängt".

Andere Bemerkungen Schopenhauers zielen auf den eigentlichen Kern der Lehre und enthalten gleichzeitig Aufschlüsse über Schopenhauers eigenes System. Daher kann auch die „Kritik der Kantischen Philosophie" tatsächlich gewissermaßen als Vorwort zur „Welt als Wille und Vorstellung" betrachtet werden. Ein Hauptvorwurf, den Schopenhauer Kant macht und Äneside mus-Schulze vor ihm bereits gemacht hatte, betrifft das Ding an sich, diesen geheimnisvollen Unterstinn der Erscheinungswelt, die große Unbekannte, mit deren Verfolgung sich die deutsche Philosophie ein halbes Jahrhundert hindurch befaßt hat. Kant gelangt, so behauptet Schopenhauer, nur durch unrechtmäßige Anwendung des Kausalitätsgesetzes zu dem Ding an sich. „Die empirische Anschauung, richtiger die Empfindung in unsern Sinnesorganen, von der sie ausgeht," müsse nach Kant „eine äußere Ursache haben. Nun aber ist nach seiner eigenen und richtigen Entdeckung das Gesetz der Kausalität uns a priori bekannt, folglich eine Funktion unseres Intellekts, also subjektiven Ursprungs; ferner ist die Sinnesempfindung selbst, auf welche wir hier das Kausalitätsgesetz anwenden, unleugbar subjektiv; und endlich sogar der Raum, in welchen wir mittelst dieser Anwendung die Ursache der Empfindung als Objekt versetzen, ist eine a priori gegebene, folglich subjektive Form unseres

Intellekts. Mithin bleibt die ganze empirische Anschauung durchweg auf subjektivem Grund und Boden, als ein bloßer Vorgang in uns, und nichts von ihr gänzlich Verschiedenes, von ihr Unabhängiges, läßt sich als ein Ding an sich hineinbringen, oder als notwendige Voraussetzung darthun." Kant drückt sich allerdings weniger bestimmt aus. Er nimmt im sinnlichen Eindruck „ein ihm von außen gegebenes Element" an; Schopenhauer findet aber diese Ausdrucksweise zu undeutlich. Kant hat übrigens in seinen späteren Schriften, je mehr sich seine Philosophie in seinem Geiste ausbaute, das Ding an sich verschiedenartig erklärt. In der „Kritik der Urteilskraft" scheint er es mit dem Plan des Weltalls gleichzusetzen. Vielleicht hat man da, wo Schopenhauer einen formellen Widerspruch sieht, nur einen vielleicht absichtlichen Mangel an Bestimmtheit zu sehen. Ist es denn wirklich möglich, völlige Genauigkeit in der Definition einer Sache zu erreichen, die zuerst als etwas gänzlich Unbekanntes hingestellt wird? Schopenhauer geht weiter: „Wirklich ist und bleibt die empirische Anschauung unsere bloße Vorstellung: es ist die Welt als Vorstellung. Zum Wesen an sich dieser können wir nur auf dem ganz andersartigen, von mir eingeschlagenen Wege, mittelst Hinzuziehung des Selbstbewußtseins, welches den Willen als das Ansich unserer eigenen Erscheinung kundgiebt, gelangen."

Der wichtigste, ja der allein wichtige Teil der „Kritik der reinen Vernunft" ist nach Schopenhauer die „transscendentale Ästhetik" oder die Theorie der Empfindung,[1]) „ein so überaus verdienstvolles Werk, daß es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen". Sie ist „als das Seltenste

[1]) Der Sinn, welchen Kant hier dem Wort „Ästhetik" beilegt, entspricht der alten Trennung der Kenntnisse in αἰσθητα und νόητα, in Kenntnisse der sinnlichen und der verstandesmäßigen Gattung.

auf der Welt, nämlich eine wirkliche große Entdeckung in der Metaphysik zu betrachten". Diese Entdeckung besteht in der Erkenntnis, daß das Empfindungsvermögen sich nur unter den Bedingungen von Zeit und Raum betätige, die Zeit- und Raumbegriffe selber aber keine Erfahrungstatsache, sondern in unserm Geiste vorhanden und uns a priori bekannt seien. Aber „durch diesen glücklichen Fund erfreut, wollte Kant die Ader desselben noch weiter verfolgen, und seine Liebe zur architektonischen Symmetrie gab ihm den Leitstern"; er glaubte, der Verstand, welcher mittelst der Tatsachen der Anschauung arbeitete, müsse auch gewisse ihm eigentümliche Formen haben, in die er seine Urteile gießen könne. Auf die so glücklich entdeckte transscendentale Ästhetik setzte er als zweites Stockwerk eine ihr analoge, also ihr symmetrisch entsprechende, transscendentale Logik. „Hierzu nun verfiel er auf die Tafel der Urteile, aus welcher er, so gut es gehen wollte, die Kategorientafel bildete, als die Lehre von zwölf reinen Begriffen a priori, welche die Bedingung unseres Denkens eben der Dinge sein sollen, deren Anschauung durch die zwei Formen der Sinnlichkeit a priori bedingt sind." Schopenhauer erkennt nur eine Kategorie des Urteils an, nämlich das Kausalitätsgesetz; die elf andern sind nur blinde, auf eine Fassade aufgemalte Fenster. Er macht aber trotzdem unter diesen falschen Kategorien einen Unterschied zwischen den überflüssigen oder völlig nutzlosen und andern, die eher der abstrakten Beweisführung, als der Bildung einfacher Urteile dienen.

Wie nun der Intellekt die Ergebnisse der Anschauung erhält und daraus Urteile bildet, so nimmt der Verstand die vom Intellekt gebildeten Urteile auf, um sie zu gruppieren, untereinander zu verbinden und zu einem System zu verarbeiten. Wie die Anschauung ihre Formen und der Intellekt seine Kategorien hat, so hat auch der Verstand seine

leitenden Begriffe, die ihm beim Aufbau der Wissenschaften zur Richtschnur dienen, nämlich die Begriffe der Seele, des Universums und Gottes; auf ihnen beruhen die rationelle Psychologie, Kosmologie und Theologie; sie sind von jeder Erfahrung unabhängig und entbehren infolgedessen jedes wirklichen Inhalts. Es wird Schopenhauer nicht schwer, zu zeigen, daß von diesen drei Begriffen, die Kant alle auf die gleiche Linie setzt und alle als unbedingt hinstellt, mindestens zwei, nämlich Universum und Seele, von dem dritten, d. h. von Gott, bedingt werden; daß Kants Begriffe als rein verstandesmäßig in keiner Beziehung zu der Summe aller Wirklichkeit, den Platonischen Ideen, stehen, daß es gewissermaßen ein Widerspruch sei, Begriffe annehmen zu wollen, die sich dem Verstand aufdrängen sollen, obwohl der Verstand sie weder zu beweisen, noch sich überhaupt eine Vorstellung von ihrem Dasein zu bilden vermöge, und daß schließlich die „transscendentale Dialektik" nur ein unnötiger Überbau des Kantischen Systems sei.[1])

Kant hält die Verstandesbegriffe aufrecht und sucht in der „Kritik der praktischen Vernunft" ihre wirkliche Existenz zu beweisen. Nach seinen Ausführungen in diesem Werk wäre das sittliche Gesetz nämlich absolut und setzte deshalb einen gleichfalls absoluten Gesetzgeber voraus, und zweitens hätte die Freiheit, die eine Folge der sittlichen Verpflichtung ist, die Verantwortlichkeit, d. h. eine schließliche Vergeltung und die Unsterblichkeit der Seele zur Voraussetzung. So sucht Kant in seinem System zwischen dem Scharfsinn seines kritischen Geistes und den Bedürfnissen seiner religiösen Seele an vielen Stellen einen Vergleich herbeizuführen, vermag aber doch nicht jeden Konflikt zu beseitigen.

[1]) Kants „transscendentale Logik" zerfällt bekanntlich in „Analytik" oder „Kritik der Urteilskraft" und „Dialektik" oder „Kritik der eigentlichen Vernunft".

Schopenhauer hat eine andere Art des Philosophierens als Kant; das sieht man gleich an den Inkonsequenzen, die er seinem Meister vorwirft. Aber einen Zug hat er mit Kant gemeinsam: wie dieser ist er von innigster Wahrheitsliebe beseelt, und diese Eigenschaft schreiben ihm alle, die ihn näher gekannt haben, einstimmig zu. Schon seine Mutter, die ja weit eher geneigt war, seine Fehler als seine guten Eigenschaften anzuerkennen, lobte an ihm seine Aufrichtigkeit gegen sich selbst und gegen andere. Die Wahrheitsliebe wird bei ihm zur Leidenschaft. Aber die Wahrheit tritt auch stolz bei ihm auf; sie befiehlt und zwingt sich auf, duldet kein Schwanken und kein Zaudern und wird zornig, wenn man ihr Widerstand bietet. Kant läßt seine Philosophie dreißig Jahre lang ausreifen und arbeitet sie in diesem Zwischenraum unablässig um; er erklärt, vervollständigt, mildert zu große Schärfen, sieht etwaige Einwendungen voraus und berechnet die Folgen. Die Philosophie Schopenhauers entspringt einer einzigen Quelle, der Theorie des Willens, und kristallisiert sich gleich in ihrem ersten Strahl. Was sie zuerst ist, bleibt sie immer, und wie sie ist, muß auch die Welt sie aufnehmen: ist sie doch die innerste Überzeugung und die unerschütterliche Hoffnung ihres Urhebers. Kant hat Familienüberlieferungen und nationale Beziehungen; er gehört einem Staat, einer Kirche an; er weiß sich Mitglied einer Gesellschaft, und es liegt ihm daran, seine Beziehungen zu ihr nicht abzubrechen. Schopenhauer ist frühzeitig von den seinigen getrennt worden und hat niemals ein Vaterland gehabt; er schämt sich, ein Deutscher zu sein. Sein Denken ist wie ein Fremdling in dieser Welt; gleichgültig gegen das, was uns am nächsten berührt, unbarmherzig gegen unsere Schwächen und schonungslos gegen unsere Illusionen, geht es seinen geraden Weg weiter, nur bestrebt, das Wahre aufzuspüren und in seinem tiefsten Versteck zu

überraschen. „Die Geburt, die Ausführung eines Werkes," schrieb Schopenhauer am 11. November 1815 an Goethe, „ist, wenigstens bei mir, nicht ohne Pein: denn alsdann stehe ich vor meinem eignen Geist wie ein unerbittlicher Richter vor einem Gefangenen, der auf der Folter liegt, und lasse ihn antworten, bis nichts mehr zu fragen übrig ist . . . Der Muth, keine Frage auf dem Herzen zu behalten, ist es, der den Philosophen macht. Dieser muß dem Ödipus des Sophokles gleichen, der Aufklärung über sein eignes schreckliches Schicksal suchend, rastlos weiter forscht, selbst wenn er schon ahndet, daß sich aus den Antworten das Entsetzlichste für ihn ergeben wird. Aber da tragen die Meisten die Jokaste in sich, welche den Ödipus um aller Götter willen bittet, nicht weiter zu forschen: und sie geben ihr nach und darum steht es auch mit der Philosophie noch immer wie es steht."

Dreizehntes Kapitel.

Die Welt als Vorstellung.

Das Erkenntnisvermögen baut sich für Schopenhauer wie für Kant auf drei Stufen, nämlich der Anschauung, dem Verstand und der Vernunft, auf. Schopenhauer unterscheidet sich von Kant nur durch die bescheidenere Rolle, die er der Vernunft zuteilt. Kants „transscendentale Begriffe", den Begriff der Seele, den Universums- und den Gottesbegriff, auf welche Kant die rationelle Psychologie, Kosmologie und Theologie gründet, läßt er nicht gelten. Sind es doch nur logische Abstraktionen, denen selbst die Vernunft keinen wirklichen Inhalt leihen kann und die nur vom sittlichen Bewußtsein ihre Gewißheit empfangen. Begriffe, die jeder objektiven Wirklichkeit bar sind, können nach Schopenhauer den Wissenschaften keine feste Stütze bieten und ihren Fortschritten und Entdeckungen höchstens zum Hemmschuh werden. Nach ihm vermag die Vernunft bloß, mittelst der ihr vom Verstand dargebotenen Begriffe abstrakte Gedanken zu formen; sie ist ein Vorrecht des Menschen, des einzigen „Abstraktors", den wir auf unserm Planeten kennen.

Der Erkenntnisakt beginnt mit dem Eindruck, d. h. mit einer auf unsern Sinnesorganen entstandenen Veränderung. Über diese Grenze können wir nicht hinausgehen, wenn wir uns nicht in das Gebiet der Hypothese wagen wollen. Wir dürfen zwar und müssen sogar annehmen,

daß der Eindruck eine außerhalb von uns befindliche Ursache habe, aber wir können nichts sicheres hinsichtlich dieser Ursache behaupten und vermögen nicht zu sagen, worin ihr eigentliches Wesen besteht. Der Eindruck ist das, was wir unmittelbar erreichen und erfassen; was über ihn hinausgeht, entzieht sich unserer Fassungskraft. Den empfangenen Eindruck versetzt nun der Verstand unmittelbar und notwendigerweise dadurch, daß er die ihm eigentümlichen Zeit- und Raumbegriffe auf ihn anwendet, an einen Ort des Raumes und in einen Augenblick der Zeit. Nach Vollendung dieses unmittelbaren, unvermeidlichen Vorganges hat der Geist die Anschauung, das heißt die unmittelbare Wahrnehmung eines Objekts.

Der Erkenntnisakt findet also im Begriffsvermögen, im Verstande statt. „Alle Anschauung ist eine intellektuale. Denn ohne den Verstand käme es nimmermehr zur Anschauung, zur Wahrnehmung, Apprehension von Objekten; sondern es bliebe bei der bloßen Empfindung, die allenfalls als Schmerz oder Wohlbehagen eine Bedeutung in Bezug auf den Willen haben könnte, übrigens aber ein Wechsel bedeutungsleerer Zustände und nichts einer Erkenntniß Ähnliches wäre. Zur Anschauung, d. i. zum Erkennen eines Objekts, kommt es allererst dadurch, daß der Verstand jeden Eindruck, den der Leib erhält, auf seine Ursache bezieht, diese im a priori angeschauten Raum dahin versetzt, von wo die Wirkung ausgeht, und so die Ursache als wirkend, als wirklich, d. i. als eine Vorstellung derselben Art und Klasse, wie der Leib ist, anerkennt. Dieser Übergang von der Wirkung auf die Ursache ist aber ein unmittelbarer, lebendiger, nothwendiger: denn er ist eine Erkenntniß des reinen Verstandes: nicht ist er ein Vernunftschluß, nicht eine Kombination von Begriffen und Urtheilen nach logischen Gesetzen.“[1])

[1]) Über das Sehn und die Farben, erstes Kapitel.

Der an einer Stelle des Raumes und in einem Augenblick der Zeit festgelegte Eindruck wird für uns Objekt. Aber nichts meldet uns, inwieweit das Objekt einer etwa außerhalb von uns bestehenden Wirklichkeit entspricht. Wir kennen von der Welt nur, was unsere Sinne uns abbilden, uns vorstellen. „‚Die Welt ist meine Vorstellung:‘ — dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt; wiewohl der Mensch allein sie in das reflektierte, abstrakte Bewußtsein bringen kann: und thut er dies wirklich, so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiß, daß er keine Sonne kennt und keine Erde; sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; daß die Welt, welche ihn umgiebt, nur als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein Anderes, das Vorstellende, welches er selbst ist . . . Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig, als diese, daß alles, was für die Erkenntnis da ist, also diese ganze Welt, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit einem Wort, Vorstellung. Natürlich gilt dieses, wie von der Gegenwart, so auch von jeder Vergangenheit und jeder Zukunft, vom Fernsten, wie vom Nahen: denn es gilt von Zeit und Raum selbst, in welchen allein sich dieses alles unterscheidet. Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein durch ein Subjekt behaftet und ist nur für das Subjekt da. Die Welt ist Vorstellung.[1])“

Descartes, fügt Schopenhauer hinzu, hat diese Wahrheit vorausgeahnt, als er sagte: „Ich denke, also bin ich,“

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, Erstes Buch, § 1.

und als er damit begründete, daß der Ausgangspunkt jeder Philosophie ein Verstandesakt, d. h. eine innere Tatsache sei. Berkeley hat aus derselben Wahrheit die Grundlage seines idealistischen Systems geschaffen. Zu diesen beiden Namen hätte Schopenhauer noch denjenigen Malebranche's hinzufügen können, obwohl Malebranche ihm in den Bahnen des Idealismus noch voraus gewesen ist. „Daraus daß wir den Begriff einer Sache haben," sagt nämlich der Verfasser der Recherche de la vérité, „folgt nicht, daß sie existiert und noch weniger, daß sie dem Begriff, den wir von ihr haben, vollkommen ähnlich ist . . . Es ist also ein durch keinen Beweisgrund gestütztes Vorurteil, wenn man glaubt, man sähe die Körper so, wie sie in sich selber sind, denn da uns unsere Augen nur zur Erhaltung unseres Körpers gegeben sind, erfüllen sie ihre Pflicht sehr gut, wenn sie uns von den Objekten Begriffe geben, welche im Verhältniß zu denen stehen, welche wir von der Größe unseres Körpers haben, obwohl sich an diesen Objekten eine unendliche Anzahl Teile befindet, die sie uns nicht entdecken." Und an einer andern Stelle: „Unsere Wahrnehmungen sind nur Veränderungen unseres Geistes oder unser auf diese oder jene Weise veränderter Geist selber, und was wir kennen oder sehen, ist eigentlich nur unsere Idee, unsere Vorstellung."[1]) Nach Malebranche's System sind uns unsere Sinne vor allem als Schutzmittel für unsern Körper verliehen; was sie uns zu erkennen geben, ist daher eigentlich nur der zwischen unserem Leib

[1]) De la Recherche de la vérité, Buch I, Kap. VI, und Réponse à M. Regis, Kap. II Malebranche geht bis zu der Behauptung, wir würden die Ideen, die wir haben, auch noch haben, selbst wenn sie keinem Objekt mehr entsprechen würden. (Vgl. De la Recherche de la vérité, Buch III, zweiter Teil, Kap. I und V, und Réponse à M. Regis, Kap. II).

und den uns umgebenden Körpern bestehende Zusammenhang.

Unsere Sinne zeigen uns also nur Beziehungen und Zusammenhänge, d. h. unsere Erkenntnis ist völlig relativ. Zudem zeigen sie uns diese Beziehungen nur unter den Bedingungen von Zeit und Raum, die nichts anderes sind, als Formen unseres Verstandes oder, wie Kant sagt, Anschauungen a priori. Daraus geht hervor, daß unsere Erkenntnis völlig subjektiv ist und uns nicht erlaubt, irgend etwas bestimmtes inbezug auf das Wesen der Dinge zu behaupten. Diese Schlußfolgerungen Kants läßt Schopenhauer nicht nur gelten, sondern sucht sie auch durch allerhand Betrachtungen und Auseinandersetzungen zu bestätigen und zu erklären.

„Die von Kant entdeckte Idealität der Zeit ist eigentlich schon in dem, der Mechanik angehörenden Gesetze der Trägheit enthalten. Denn was dieses besagt, ist im Grunde, daß die bloße Zeit keine physische Wirkung hervorzubringen vermag; daher sie, für sich und allein, an der Ruhe oder Bewegung eines Körpers nichts ändert. Schon hieraus ergiebt sich, daß sie kein physisch Reales, sondern ein transcendental Ideales sei, d. h. nicht in den Dingen, sondern im erkennenden Subjekt ihren Ursprung habe. Inhärirte sie, als Eigenschaft, oder Accidenz, den Dingen selbst und an sich, so müßte ihr Quantum, also ihre Länge oder Kürze, an diesen etwas verändern können. Allein das vermag solches durchaus nicht: vielmehr fließt sie über die Dinge hin, ohne ihnen die leiseste Spur aufzudrücken. Denn wirksam sind allein die Ursachen im Verlaufe der Zeit; keineswegs er selbst. Daher eben, wenn ein Körper allen chemischen Einflüssen entzogen ist, — wie z. B. der Mammuth in der Eisscholle an der Lena, die Mücke im Bernstein, ein edles Metall in vollkommen trockener Luft, Ägyptische Altertümer (sogar Perrücken) im trockenen Felsengrabe, —

Jahrtausende nichts an ihm verändern. Dieselbe absolute Unwirksamkeit der Zeit also ist es, die im Mechanischen, als Gesetz der Trägheit, auftritt. Hat ein Körper ein Mal eine Bewegung angenommen, so vermag keine Zeit sie ihm zu rauben, oder nur sie zu vermindern: sie ist absolut endlos, wenn nicht physische Ursachen ihr entgegenwirken. Schon hieraus also folgt, daß die Zeit etwas die Körper nicht Berührendes ist, ja daß beide heterogener Natur sind, indem diejenige Realität, welche den Körpern zukommt, der Zeit nicht beizulegen ist, wonach denn diese absolut ideal ist, d. h. der bloßen Vorstellung und ihrem Apparat angehört . . .

„Wer, beiläufig gesagt, das hier angezogene Gesetz der Trägheit sich zu recht lebendiger Anschauung bringen will, denke sich, er stehe an der Gränze der Welt, vor dem leeren Raume, und schieße in diesen eine Pistole ab. Seine Kugel wird, in unveränderter Richtung, alle Ewigkeit hindurch fliegen; keine Billionen Jahre des Fluges werden sie je ermüden, nie wird es ihr an Raum gebrechen, weiter zu fliegen, noch wird jemals ihr die Zeit dazu ausgehn. Hiezu kommt, daß wir dies alles a priori und gerade darum völlig gewiß wissen . . ."

Die Zeit ist „keineswegs die bloße Bewegung, oder sonstige Veränderung, der Körper: diese vielmehr ist in der Zeit, welche also von ihr schon als Bedingung vorausgesetzt wird: denn die Uhr geht zu schnell, oder zu langsam, aber nicht mit ihr die Zeit, sondern das Gleichmäßige und Normale, worauf jenes Schnell und Langsam sich bezieht, ist der wirkliche Lauf der Zeit. Die Uhr mißt die Zeit; aber sie macht sie nicht. Wenn alle Uhren stehen blieben, wenn die Sonne selbst stillstände, wenn alle und jede Bewegung, oder Veränderung stockte; so würde dies doch den Lauf der Zeit keinen Augenblick hemmen, sondern sie würde ihren

gleichmäßigen Gang fortsetzen und nun, ohne von Veränderung begleitet zu sein, verfließen. Dabei ist sie dennoch, wie gesagt, nichts Wahrnehmbares, nichts äußerlich Gegebenes und auf uns Einwirkendes, also kein eigentlich Objektives. Da bleibt eben nichts übrig, als daß sie in uns liege, unser eigener, ungestört fortschreitender, mentaler Prozeß, oder, wie Kant es sagt, die Form des innern Sinnes und alles unseres Vorstellens sei; mithin das unterste Grundgerüst der Schaubühne dieser objektiven Welt ausmache . . .

„Der einleuchtendste und zugleich einfachste Beweis der Idealität des Raumes ist, daß wir den Raum nicht, wie alles Andere, in Gedanken aufheben können. Bloß ausleeren können wir ihn: Alles, Alles, Alles können wir aus dem Raume wegdenken, es verschwinden lassen, können uns auch sehr wohl vorstellen, der Raum zwischen den Fixsternen sei absolut leer, und dgl. m. Nur den Raum selbst können wir auf keine Weise los werden; was wir auch thun, wohin wir uns auch stellen mögen: er ist da und hat nirgends ein Ende: denn er liegt allem unserm Vorstellen zum Grunde und ist die erste Bedingung desselben. Dies beweist ganz sicher, daß er unserm Intellekt selbst angehört, ein integrirender Teil desselben ist und zwar der, welcher den ersten Grundfaden zum Gewebe desselben, auf welches danach die bunte Objekten-Welt aufgetragen wird, liefert. Denn er stellt sich dar, sobald ein Objekt vorgestellt werden soll, und begleitet nachher alle Bewegungen, Wendungen und Versuche des anschauenden Intellekts so beharrlich, wie die Brille, welche ich auf der Nase habe, alle Wendungen und Bewegungen meiner Person, oder wie der Schatten seinen Körper begleitet. Bemerke ich, daß etwas überall und unter allen Umständen bei mir ist, so schließe ich, daß es mir anhängt: so z. B. wenn ein besonderer Geruch, dem

ich entgehen möchte, sich vorfindet, wohin ich auch komme. Nicht anders ist es mit dem Raume: was ich auch denken, welche Welt ich mir auch vorstellen möge; der Raum ist stets zuerst da und will nicht weichen. Ist nun derselbe, wie hieraus offenbar hervorgeht, eine Funktion, ja eine Grundfunktion meines Intellekts selbst, so erstreckt sich die hieraus folgende Idealität auch auf alles Räumliche, d. h. alles darin sich Darstellende."[1])

Wie das Gefäß, so der Inhalt. Wenn Raum und Zeit nur Formen unseres Verstandes sind, nur Rahmen, in welche wir die von außen kommenden Eindrücke fügen, oder, um ohne Bild zu reden, nur die einfache Art, die Dinge zu betrachten, die einzig mögliche, uns eigentümliche, ganz subjektive Betrachtungsart, so geht daraus hervor, daß unserer ganzen Erkenntnis derselbe subjektive Charakter aufgeprägt sein muß. Die Welt, die wir kennen, ist unsere Welt; sie existiert nur in uns und für uns. Wir tragen sie hinaus in die Ausdehnung und die Dauer, aber wir würden irren, wenn wir ihr so ein wirkliches, von uns unabhängiges Dasein geben zu können glaubten. Dies sind die Ergebnisse, zu denen der transcendentale Idealismus gelangt. Das entgegengesetzte System, das unsere Vorstellungen mit der Wirklichkeit der Dinge zu identifizieren strebt, beruht dagegen nach Schopenhauer auf einer petitio principii.

„Die Welt soll, dem Realismus zufolge, so wie wir sie erkennen, auch unabhängig von [unserem] Erkennen da sein. Jetzt wollen wir einmal alle erkennenden Wesen daraus wegnehmen, also bloß die unorganische und die vegetabilische Natur übrig lassen. Fels, Baum und Bach sei da und blauer Himmel: Sonne, Mond und Sterne er-

[1]) Parerga und Paralipomena, zweiter Band, Kap. III, §§ 29, 30.

hellen diese Welt, wie zuvor; nur freilich vergeblich, indem kein Auge da ist, solche zu sehen. Nunmehr aber wollen wir nachträglich ein erkennendes Wesen hineinsetzen. Jetzt also stellt in dessen Gehirne jene Welt sich nochmals dar und wiederholt sich innerhalb desselben genau eben so, wie sie vorher außerhalb war. Zur ersten Welt ist aber jetzt eine zweite gekommen, die, obwohl von jener völlig getrennt, ihr auf ein Haar gleicht. Wie im objektiven endlosen Raum die objektive Welt, genau so ist jetzt im subjektiven, erkannten Raum die subjektive Welt dieser Anschauung beschaffen. Die letztere hat aber vor der erstern noch die Erkenntnis voraus, daß jener Raum da draußen endlos ist, sogar auch kann sie die ganze Gesetzmäßigkeit aller in ihm möglichen und noch nicht wirklichen Verhältnisse haarklein und richtig angeben, zum voraus, und braucht nicht erst nachzusehen; eben so viel giebt sie über den Lauf der Zeit an, wie auch über das Verhältnis von Ursache und Wirkung, welches da draußen die Veränderungen leitet. Ich denke, daß dies Alles bei näherer Betrachtung absurd genug ausfällt und dadurch zu der Überzeugung führt, daß jene absolut objektive Welt außerhalb des Kopfes, unabhängig von ihm und vor aller Erkenntnis, welche wir zuerst gedacht zu haben wähnten, eben keine andere war, als schon die zweite, die subjektiv erkannte, die Welt der Vorstellung, als welche allein es ist, die wir wirklich zu denken vermögen."[1])

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, Ergänzungen zum ersten Buch, Kap. 1 (Zur idealistischen Grundansicht). — „Plötzlich zeigt sich," sagt Schopenhauer an einer andern Stelle, „das letzte Glied als den Anhaltspunkt, an welchem schon das erste hing, die Kette als Kreis; und der Materialist gliche dem Freiherrn von Münchhausen, der, zu Pferde im Wasser schwimmend, mit den Beinen das Pferd, sich selbst aber an seinem nach vorn übergeschlagenen Zopf in die Höhe zieht." (W. a. W. u. V., Erstes Buch, § 7.)

Die Idealität unserer Erkenntnis ist ein Lieblingsthema Schopenhauers. Sie ist ein Problem, das unaufhörlich seine Aufmerksamkeit reizt und auf das er abwechselnd sein Denken und seinen Scharfsinn, sein schriftstellerisches Talent, ja seine poetische Einbildungskraft wendet. In einem nachgelassenen Bruchstück findet sich diese idealistische Vorstellung von dem in das Gehirn eines denkenden Wesens eingeschlossenen weiten Universum in Form eines Gleichnisses wieder. Der Philosoph denkt sich, ein guter Geist enthülle ihm das Geheimnis der Schöpfung: „O, welches Wunder ich gesehen habe! — In dieser Welt der Dinge und Körper lagen vor mir zwei solche Dinge: beide waren Körper, schwer, regelmäßig geformt, schön anzusehn. Das eine war eine Vase von Jaspis, mit goldenem Rand und Henkeln: das andere war ein Organisches, ein Tier, ein Mensch. — Nachdem ich beide genugsam von außen bewundert, bat ich den Genius, der mich begleitet, nun auch mich in ihr Inneres eindringen zu lassen. Es geschah. In der Vase fand ich nichts vor, als den Drang der Schwere und einige dumpfe Sehnsucht, die sich als chemische Verwandtschaft aussprach. — Als ich aber in das andre Ding gedrungen war, — wie soll ich mein Erstaunen aussprechen über das, was ich dort gewahrte! übertrifft es doch an Unglaublichkeit alle je ersonnenen Märchen und Fabeln: doch will ich es erzählen, auf die Gefahr hin, keinen Glauben zu finden. In diesem Dinge also, oder vielmehr in dessen oberm Ende, Kopf genannt, welches von außen gesehn, ein Ding wie alle andern, im Raum begränzt, schwer u. s. w. ist, fand ich nichts geringeres vor, als eben — die ganze Welt selbst, mit sammt dem ganzen Raum, in welchem das Alles ist, und der ganzen Zeit, in der sich das Alles bewegt, nebst Allem endlich, was beide füllt, in seiner ganzen Buntscheckigkeit

und Zahllosigkeit: ja, was das Tollste ist, mich selbst fand ich darin herumspazierend! —[1])."

Wir dürfen jedoch Schopenhauers wirkliche Denkweise nicht falsch auffassen. Er verneint keineswegs die Wirklichkeit der äußeren Welt, und damit unterscheidet er sich vollständig vom absoluten Idealismus. Er bestreitet nur dem Materialismus, von dem er sich ebenso scharf unterscheidet und den er stets mit schneidigen Waffen und ausgesuchter Verachtung bekämpft, das Recht, diese Wirklichkeit zu behaupten und als wissenschaftlichen Grundsatz aufzustellen. Die einzige uns greifbare, in unserem Bereich befindliche Welt ist die, welche unsere Sinne uns unter den Bedingungen von Zeit und Raum darbieten. Wenn noch eine andere besteht, so muß sie sich außerhalb von Zeit und Raum befinden; sonst fiele sie mit der uns bekannten zusammen. Aber gerade dadurch, daß sie sich außerhalb von Zeit und Raum befände, könnten wir sie nicht erreichen; sie würde für uns überhaupt nicht existieren, weil Zeit und Raum die einzigen Formen sind, in denen wir, was es auch sei, erkennen und erfassen können. Wie man also auch die Frage stellen mag, die Erscheinungswelt, die Welt unserer Vorstellungen, ist jedenfalls die einzige, über die wir philosophieren können.

---

[1]) Nachlaß, herausgegeben von E. Grisebach, Band IV. (Neue Paralipomena), § 107.

Vierzehntes Kapitel.

Verstand und Vernunft.

Raum und Zeit, die ersten Bedingungen jeder Erkenntnis, sind nur leere Rahmen: die Kausalität füllt sie aus; sie ist das Band, das Raum und Zeit miteinander verknüpft. Der Raum für sich allein ist starre, unbewegliche Ausdehnung; die Zeit für sich allein ist unabläßiges, ungreifbares Fließen. Miteinander vereinigt bilden Zeit und Raum die Dauer, die auch bleibt, wenn Form und Eigenschaft sich verändern.

Der Begriff der Ursache ist, wie die Zeit- und Raumbegriffe, in unserm Geiste vorhanden; er wird nicht aus der Erfahrung abgeleitet; die Erfahrung ist im Gegenteil nur durch ihn möglich. Es ist irrig, mit den Materialisten glauben zu wollen, der Begriff der Kausalität entstehe bloß aus der Gewohnheit, zwei Zustände konstant aufeinander folgen zu sehen. Sehen wir doch Tag und Nacht sich aufeinander folgen, ohne daß es irgend jemandem einfiele, zu sagen, der Tag sei die Ursache der Nacht.[1]) Damit Kausalität bestehe, muß eine Tatsache notwendigerweise aus einer andern hervorgehen, und diese Notwendigkeit erklärt der Verstand a priori auf Grund einer unmittelbaren Anschauung.

---

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, Ergänzungen zum ersten Buch, Kap. IV. (Von der Erkenntnis a priori.)

Schopenhauer unterscheidet die Materie nicht von der Kausalität; für ihn bezeichnen Materie und Kausalität ein und dasselbe und sind bloß sinnverwandte Ausdrücke. Da nämlich die Wirklichkeit der äußeren Welt problematisch ist, so ist das, was von der Materie übrig bleibt, ein Zusammenspiel von Ursachen, die auf unsern Organismus einwirken. Materie „ist durch und durch nichts als Kausalität, welches jeder unmittelbar einsieht, sobald er sich besinnt. Ihr Sein nämlich ist ihr Wirken: kein anderes Sein derselben ist auch nur zu denken möglich. Nur als wirkend füllt sie den Raum, füllt sie die Zeit".[1])

Raum, Zeit und Kausalität sind also die drei Gestalten unserer Anschauung. Sie sind wie Modellierformen, die wir der äußeren Welt hinhalten und in denen wir die äußere Welt dann nach unserm Belieben ummodeln und gestalten. Sie sind die Werkzeuge unserer Vorstellung. Aber jeder Vorstellungsklasse entspricht eine besondere Betätigung unseres Erkenntnisvermögens. Das Korrelat von Zeit und Raum ist in unserem Geiste die Sinnlichkeit, ein Ausdruck, „der," wie Schopenhauer sagt, „nicht recht paßt," da „Sinnlichkeit" schon „Materie" voraussetzt, „den man aber beibehalten mag, weil Kant hier die Bahn brach". Das Korrelat der Materie oder der Kausalität, — denn beide sind eins, — ist der Verstand. „Kausalität erkennen ist seine einzige Funktion, seine alleinige Kraft, und es ist eine große, vieles umfassende, von mannigfaltiger Anwendung, doch unverkennbarer Identität aller ihrer Äußerungen. Umgekehrt ist alle Kausalität, also alle Materie, mithin die ganze Wirklichkeit, nur für den Verstand, durch den Verstand, im Verstande. Die erste, einfachste, stets vorhandene Äußerung des Verstandes ist die Anschauung der wirklichen Welt. Diese

[1]) Erstes Buch, § 4.

ist durchaus Erkenntnis der Ursache aus der Wirkung: daher ist alle Anschauung intellektual. Es könnte dennoch nie zu ihr kommen, wenn nicht irgend eine Wirkung unmittelbar erkannt würde und dadurch zum Ausgangspunkte diente. Dies aber ist die Wirkung auf die tierischen Leiber. Insofern sind diese die unmittelbaren Objekte des Subjekts: die Anschauung aller anderen Objekte ist durch sie vermittelt. Die Veränderungen, welche jeder tierische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d. h. empfunden, und indem sogleich diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen wird, entsteht die Anschauung des letzteren als eines Objekts."

Der Eindruck, welcher den Ausgangspunkt der Anschauung bildet, bleibt unklar und bedeutungslos, so lange er nur auf die Sinne wirkt. Vom Verstande aufgenommen, nimmt er Schärfe und Klarheit an. „Wie mit dem Eintritt der Sonne die sichtbare Welt dasteht, so verwandelt der Verstand mit einem Schlage durch seine einzige, einfache Funktion die dumpfe, nichtssagende Empfindung in Anschauung. Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet, ist nicht die Anschauung: es sind bloße Data. Erst indem der Verstand von der Wirkung auf die Ursache übergeht, steht die Welt da, als Anschauung im Raume ausgebreitet, der Gestalt nach wechselnd, der Materie nach durch alle Zeit beharrend: denn er vereinigt Raum und Zeit in der Vorstellung Materie, d. i. Wirksamkeit."

Der Verstand ist in verschiedenem Maße über die ganze Stufenleiter der tierischen Organismenwelt verteilt. In seiner niedrigsten Betätigung ist er ein Erhaltungsmittel für das sich bewegende Lebewesen; er klärt es in der Wahl seiner Wohnung auf und steht ihm bei der Anpassung an sein Heim bei. Hingegen für die Pflanze, die ihre Nahrung aus dem Boden zieht, in dem sie Wurzel geschlagen hat und von dem sie sich nicht loslösen kann, ohne dadurch den

Tod zu finden, ist er von keinem Nutzen. Darum besitzt auch die Pflanze keine Erkenntnis; ihre Triebfeder ist die Reizbarkeit und ihr Führer ist der Instinkt. Das Tier ist wesentlich „das erkennende", das seine Bewegungen nach seinem Erkennen regelt. „Der Verstand ist in allen Tieren und allen Menschen der nämliche, hat überall dieselbe einfache Form: Erkenntnis der Kausalität, Übergang von Wirkung auf Ursache und von Ursache auf Wirkung, und nichts außerdem. Aber die Grade seiner Schärfe und die Ausdehnung seiner Erkenntnissphäre sind höchst verschieden, mannigfaltig und vielfach abgestuft, vom niedrigsten Grad, welcher nur das Kausalitätsverhältnis zwischen dem unmittelbaren Objekt und den mittelbaren[1]) erkennt, also eben hinreicht, durch den Übergang von der Einwirkung, welche der Leib erleidet, auf deren Ursache, diese als Objekt im Raum anzuschauen, bis zu den höheren Graden der Erkenntnis des kausalen Zusammenhanges der bloß mittelbaren Objekte unter einander, welche bis zum Verstehen der zusammengesetztesten Verkettungen von Ursachen und Wirkungen in der Natur geht. Denn auch dieses letztere gehört immer noch dem Verstande an, nicht der Vernunft, deren abstrakte Begriffe nur dienen können, jenes unmittelbar Verstandene aufzunehmen, zu fixieren und zu verknüpfen, wie das Verstehen selbst hervorzubringen[2])."

Den Zusammenhang, den die niedrigeren Tiere zwischen Ursache und Wirkung herstellen, hat nur den Zweck, sie mit dem, was ihnen nützlich und schädlich ist, bekannt zu machen. Beim Menschen besteht der erhabenste Gebrauch des Verstandes im Erforschen der Ursachen aus rein uneigennütziger Wißbegier. Dem Verstande und nicht der Vernunft haben wir die großen wissenschaftlichen Entdeckungen zu

[1]) D. h. nach dem vorhergehenden, zwischen unserem Leib und den äußeren Objekten.

[2]) Die Welt als Wille und Vorstellung, Erstes Buch, § 6.

verdanken. „Diese Entdeckungen alle sind nichts anderes, als ein richtiges, unmittelbares Zurückgehen von der Wirkung auf die Ursache, welchem alsbald die Erkenntnis der Identität der in allen Ursachen derselben Art sich äußernden Naturkraft folgt; und diese gesamte Einsicht ist eine bloß dem Grade nach verschiedene Äußerung der nämlichen und einzigen Funktion des Verstandes, durch welche auch ein Tier die Ursache, welche auf seinen Leib wirkt, als Objekt im Raume anschaut."

Der wissenschaftliche Verstand beim Menschen ist fast gleichbedeutend mit Scharfsinn, Penetration und Sagacität. Im praktischen Leben wird die Fähigkeit des Auffassens und der Nutzbarmachung der kausalen Beziehungen Klugheit genannt. Mangel an dieser Fähigkeit macht die Dummheit aus. „Ein Dummer sieht nicht den Zusammenhang der Naturerscheinungen ein, weder wo sie sich selbst überlassen hervortreten, noch wo sie absichtlich gelenkt, d. h. zu Maschinen dienstbar gemacht sind; dieserhalb glaubt er gern an Zauberei und Wunder. Ein Dummer merkt nicht, daß verschiedene Personen scheinbar unabhängig von einander, in der That aber in verabredetem Zusammenhange handeln; er läßt sich daher leicht mystifizieren und intriguieren; er merkt nicht die verheimlichten Motive gegebener Ratschläge, ausgesprochener Urteile u. s. w. Immer aber mangelt ihm nur das Eine: Schärfe, Schnelligkeit, Leichtigkeit der Anwendung des Gesetzes der Kausalität, d. i. Kraft des Verstandes." Aus Unerfahrenheit hervorgehender Mangel an Urteilskraft ist Einfalt; der einfältige Mensch ist im Leben unbefangen wie ein Kind.

Wie Schopenhauer vorhin die Wirkung des Verstandes, der die unbestimmten Tatsachen der Empfindung aufhellt, mit derjenigen der aufgehenden Sonne verglich, so vergleicht er die abstrakten, diskursiven Begriffe der Vernunft mit dem

zitternden Lichte des Mondes. „So lange wir uns rein anschauend verhalten, ist alles klar, fest und gewiß. Da giebt es weder Fragen, noch Zweifel, noch Irrungen: man will nicht weiter, man kann nicht weiter, hat Ruhe im Anschauen, Befriedigung in der Gegenwart. Die Anschauung ist sich selber genug; daher, was rein aus ihr entsprungen und ihr treu geblieben ist, wie das echte Kunstwerk, niemals falsch sein, noch durch irgend eine Zeit widerlegt werden kann: denn es giebt keine Meinung, sondern die Sache selbst. Aber mit der abstrakten Erkenntnis, mit der Vernunft, ist im Theoretischen der Zweifel und der Irrtum, im Praktischen die Sorge und die Reue eingetreten. Wenn in der anschaulichen Vorstellung der Schein auf Augenblicke die Wahrheit entstellt, so kann in der abstrakten der Irrtum Jahrtausende herrschen, auf ganze Völker sein eisernes Joch werfen, die edelsten Regungen der Menschheit ersticken und selbst den, welchen zu täuschen er nicht vermag, durch seine Sklaven, seine Getäuschten in Fesseln legen lassen. Er ist der Feind, gegen welchen die weisesten Geister aller Zeiten den ungleichen Kampf unterhielten, und nur was sie ihm abgewonnen, ist Eigentum der Menschheit geworden.“ [1])

Geht man vom Bereich des Verstandes zu dem der Vernunft über, so erhalten alle geistigen Verrichtungen des Geistes einen andern Charakter. Im praktischen Leben wird die Klugheit spezieller zur Vorsicht, in der theoretischen Forschung wird die Beobachtung zur Reflexion. Die Vorsicht ist nichts anderes als überlegte Lebensführung, als Besonnenheit.

„Die Tiere leben in der Gegenwart allein, der Mensch dabei zugleich in der Zukunft und Vergangenheit. Sie be-

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, erstes Buch, § 8.

friedigen das augenblickliche Bedürfnis; er sorgt durch die künstlichsten Anstalten für seine Zukunft, ja für Zeiten, die er nicht erleben kann. Sie sind dem Eindruck des Augenblicks, der Wirkung des anschaulichen Motives gänzlich anheimgefallen; ihn bestimmen abstrakte Begriffe, unabhängig von der Gegenwart. Daher führt er überlegte Pläne aus, oder handelt nach Maximen, ohne Rücksicht auf die Umgebung und die zufälligen Eindrücke des Augenblicks; er kann daher z. B. mit Gelassenheit die künstlichen Anstalten zu seinem eigenen Tode treffen, kann sich verstellen, bis zur Unerforschlichkeit, und sein Geheimnis mit ins Grab nehmen, hat endlich eine wirkliche Wahl zwischen mehreren Motiven; denn nur in abstracto können solche, nebeneinander im Bewußtsein gegenwärtig, die Erkenntnis bei sich führen, daß eines das andere ausschließt, und so ihre Gewalt über den Willen gegen einander messen . . .

„Das Tier empfindet und schaut an; der Mensch denkt überdies und weiß: Beide wollen. Das Tier teilt seine Empfindung und Stimmung mit durch Gebärde und Laut; der Mensch teilt dem andern Gedanken mit durch Sprache, oder verbirgt seine Gedanken durch Sprache . . .

„Durch Hülfe der Sprache allein bringt die Vernunft ihre wichtigsten Leistungen zu stande, nämlich das übereinstimmende Handeln mehrerer Individuen, das planvolle Zusammenwirken vieler Tausender, die Civilisation, den Staat; ferner die Wissenschaft, das Aufbewahren früherer Erfahrung, das Zusammenfassen des Gemeinsamen in einen Begriff, das Mitteilen der Wahrheit, das Verbreiten des Irrtums, das Denken und Dichten, die Dogmen und die Superstitionen.

„Das Tier lernt den Tod erst im Tode kennen, der Mensch geht mit Bewußtsein in jeder Stunde seinem Tode näher, und dies macht selbst Dem das Leben bisweilen

bedenklich, der nicht schon am ganzen Leben selbst diesen Charakter der steten Vernichtung erkannt hat. Hauptsächlich dieserhalb hat der Mensch Philosophien und Religionen; ob jedoch dasjenige, was wir mit Recht an seinem Handeln über alles hochschätzen, das freiwillige Rechtthun und der Edelmut der Gesinnung, je die Frucht einer jener beiden gewesen, ist ungewiß. Als sichere ihnen allein angehörige Erzeugnisse beider und Produktionen der Vernunft auf diesem Wege stehen da die wunderlichsten, abenteuerlichsten Meinungen der Philosophen verschiedener Schulen, und die seltsamsten, bisweilen auch grausamen Gebräuche der Priester verschiedener Religionen.[1])"

Die Sprache ermöglicht also die Benennung und infolgedessen auch die Festlegung der Begriffe oder der allgemeinen Vorstellungen; sie ermöglicht uns einen Einblick in die erworbene Erkenntnis und setzt uns in die Lage, sie im Gedächtnis aufzubewahren und immer weiter andern Menschen und andern Geschlechtern mitzuteilen und zu überliefern. Sie ist das unentbehrliche Werkzeug des Wissens. Wissen ist nichts anderes als „abstraktes oder vernunftgemäßes Erkennen". Da sich aber die Vernunft darauf beschränkt, dem Geiste zu übermitteln, was sie schon von anderer Seite empfangen hat, so vermehrt sie eigentlich nicht unsere Erkenntnis, sondern gibt ihr nur eine andere, für den Gebrauch bequemere Form. „Die intuitive Erkenntnis gilt immer nur vom einzelnen Fall, geht nur auf das nächste, und bleibt bei diesem stehen, weil Sinnlichkeit und Verstand eigentlich nur ein Objekt zur Zeit auffassen können. Jede anhaltende, zusammengesetzte, planmäßige Thätigkeit muß daher von Grundsätzen, also von einem abstrakten Wissen ausgehen und danach geleitet werden.[2])"

[1]) Erstes Buch, § 8.
[2]) Erstes Buch, § 12.

Die Reflexion errichtet und erbaut auch mit Hilfe der Sprache durch Bei- und Unterordnung der Begriffe die einzelnen Wissenschaften. Eine Wissenschaft ist formell um so vollkommener, je weniger Koordination und je mehr Subordination sie besitzt. Mit andern Worten, eine Wissenschaft, welche wirklich diesen Namen verdient, setzt sich nicht aus einer endlosen Anzahl einzelner, bloß nebeneinander gestellter und unter eine allgemeine Wahrheit geordneter Fälle zusammen, sondern aus einer Reihe von Sätzen, die vermittelst dazwischen liegender Begriffe und auf immer mehr und mehr eingeschränkten Bestimmungen gegründeter Abteilungen vom allgemeinen zum besondern geht. Die am besten konstruierte Wissenschaft ist die Mathematik. Geschichte ist eher Wissen, als Wissenschaft. Aber „durch und durch beweisbar kann keine Wissenschaft sein; so wenig als ein Gebäude in der Luft stehen kann: alle ihre Beweise müssen auf ein Anschauliches und daher nicht mehr Beweisbares zurückführen. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht und wurzelt auf der anschaulichen Welt.“ [1])

Schopenhauer hebt diesen Punkt ganz besonders hervor. Die allgemeinen Wahrheiten gehen derartig in einander über, daß jeder Beweis überaus schwierig wird. Nur die einzelne, gehörig festgestellte Tatsache bietet eine feste Grundlage; sie ist das Festland, von dem man sich so wenig wie möglich entfernen soll. Schopenhauer hat dem „Verhältnis der anschauenden zur abstrakten Erkenntnis“ ein besonderes, und zwar eins der interessantesten Kapitel seines Buches gewidmet, zu dessen Anfang er sagt: „Da die Begriffe ihren Stoff von der anschauenden Erkenntnis entlehnen, und daher das ganze Gebäude unserer Gedankenwelt auf der Welt der Anschauungen ruht, so müssen wir von jedem Begriff, wenn auch durch Mittelstufen, zurückgehen können auf die An-

[1]) Erstes Buch, § 14.

schauungen, aus denen er unmittelbar selbst, oder aus denen die Begriffe, deren Abstraktion er wieder ist, abgezogen worden: d. h. wir müssen ihn mit Anschauungen, die zu den Abstraktionen im Verhältnis des Beispiels stehen, belegen können. Diese Anschauungen also liefern den realen Gehalt alles unseres Denkens, und überall, wo sie fehlen, haben wir nicht Begriffe, sondern bloße Worte im Kopfe gehabt. In dieser Hinsicht gleicht unser Intellekt einer Zettelbank, die, wenn sie solide sein soll, Kontanten in Kassa haben muß, um erforderlichen Falls alle ihre aufgestellten Noten einlösen zu können; die Anschauungen sind die Kontanten, die Begriffe die Zettel. 'In diesem Sinne könnten die Anschauungen recht passend primäre, die Begriffe hingegen sekundäre Vorstellungen benannt werden." [1]) Der Begriff oder die allgemeine Idee ist also nur eine Erkenntnis zweiten Grades, eine Vorstellung der Vorstellung. Um seinen Inhalt zu prüfen, muß man ihm die Gestalt wieder geben, in der er zuerst in den Geist getreten ist; man muß, mit anderen Worten, beständig die Tatsachen der geistigen Schlußfolgerung vermittelst der Erfahrung kontrollieren.

Jede Philosophie, die von rein transcendentalen Begriffen, wie von dem Absoluten, der Substanz, dem Endlichen und dem Unendlichen, dem Sein, Nichtsein und Gleichsein ausgeht, verwirft Schopenhauer selbstverständlich von vornherein. Jede derartige Philosophie ist nach seiner Ansicht in ihrem Prinzip verdorben und muß infolgedessen auch in ihren Schlußfolgerungen unfruchtbar sein; solche Systeme schweben ohne Stützpunkt zwischen Himmel und Erde. In der Philosophie wie in der Literatur kann nur die Erfahrung das Denken nähren und unterhalten. Schopenhauer teilt deshalb auch die Schriftsteller in zwei Klassen, in die, welche selber schauen, und die, welche mit geschlossenen Augen wiederholen, was andere

[1]) Ergänzungen zum ersten Buch, Kapitel 7.

geschaut haben. „Bei den meisten Büchern, von den eigentlich schlechten ganz abgesehen, hat, wenn sie nicht durchaus empirischen Inhalts sind, der Verfasser zwar gedacht, aber nicht geschaut; er hat aus der Reflexion, nicht aus der Intuition geschrieben; und dies eben ist es, was sie mittelmäßig und langweilig macht. Denn was jener gedacht hat, hätte der Leser bei einiger Bemühung allenfalls auch denken können: es sind nämlich eben vernünftige Gedanken, nähere Auseinandersetzungen des im Thema implicite Enthaltenen. Aber dadurch kommt keine wirklich neue Erkenntnis in die Welt; diese wird nur im Augenblicke der Anschauung, der unmittelbaren Auffassung einer neuen Seite der Dinge erzeugt. Wo daher im Gegenteil dem Denken eines Autors ein Schauen zu Grunde lag, da ist es, als schriebe er aus einem Lande, wo der Leser nicht auch schon gewesen ist, da ist alles frisch und neu, denn es ist aus der Urquelle aller Erkenntnis unmittelbar geschöpft."

Die wirklich interessanten Schriftsteller, diejenigen, die man immer wieder liest, haben den Blick beständig auf das Schauspiel der Welt geheftet. „Man erkennt das unter anderem daran, daß auch die heterogensten unter ihnen doch im Einzelnen so oft übereinstimmen und wieder zusammentreffen, weil sie eben Alle von derselben Sache reden, die sie sämtlich vor Augen hatten: die Welt, die anschauliche Wirklichkeit; ja gewissermaßen sagen sie sogar alle dasselbe, und die Andern glauben ihnen nie. Man erkennt es ferner an dem Treffenden, Originellen und der Sache stets genau Angepaßten des Ausdrucks, weil ihn die Anschauung eingegeben hat, an dem Naiven der Aussagen, an der Neuheit der Bilder und dem Schlagenden der Gleichnisse, welches alles ohne Ausnahme die Werke großer Köpfe auszeichnet, denen der Andern hingegen stets abgeht, weshalb diesen nur banale Redensarten und abgenutzte Bilder zu Gebote stehen und sie nie sich erlauben

dürfen, naiv zu sein, bei Strafe ihre Gemeinheit in ihrer traurigen Blöße zu zeigen; statt dessen sind sie preziös. Darum sagte Büffon: le style est l'homme même. Wenn die gewöhnlichen Köpfe dichten, haben sie einige traditionelle, ja konventionelle, also in abstracto überkommene Gesinnungen, Leidenschaften, noble Sentiments u. dgl., die sie den Helden ihrer Dichtungen unterlegen, welche hierdurch zu einer bloßen Personifikation jener Gesinnungen werden, also gewissermaßen selbst schon Abstrakta und daher fade und langweilig sind. Wenn sie philosophieren, haben sie einige weite abstrakte Begriffe überkommen, mit denen sie, als gelte es algebraische Gleichungen, hin und her werfen, und hoffen, es werde daraus etwas hervorgehen; höchstens sieht man, daß sie Alle dasselbe gelesen haben."

Selbst im praktischen Leben leitet uns die bloße intuitive Erkenntnis, die unmittelbare, augenblickliche Wahrnehmung der Dinge oft sicherer, als die Reflexion. Vauvenargues meint: Personne n'est sujet à plus de fautes que ceux qui n'agissent que par réflexion, niemand ist mehr Fehlern unterworfen, als diejenigen, die nur aus Reflexion handeln. Das kommt, sagt Schopenhauer, daher, weil die Anschauung sich selber genügt, während die Reflexion die Hilfe des Gedächtnisses in Anspruch nehmen muß. „Hieraus entspringt der Vorzug der intuitiven Erkenntnis für alle die Fälle, die keine Zeit zur Überlegung gestatten, also für den täglichen Verkehr, in welchem eben deshalb die Weiber excellieren. Nur wer das Wesen der Menschen, wie sie in der Regel sind, intuitive erkannt hat und ebenso die Individualität des gegenwärtigen Einzelnen auffaßt, wird diesen mit Sicherheit und richtig zu behandeln verstehen. Ein Anderer mag alle dreihundert Klugheitsregeln des Gracian[1]) auswendig wissen; dies

[1]) Bekanntlich Schopenhauers Lieblingsmoralist, den er auch ins Deutsche übersetzt hat.

wird ihn nicht vor Balourdiſen und Mißgriffen ſchützen, wenn jene intuitive Erkenntnis ihm abgeht. Denn alle abſtrakte Erkenntnis giebt zuvörderſt bloß allgemeine Grundſätze und Regeln; aber der einzelne Fall iſt faſt nie genau nach der Regel zugeſchnitten; ſodann ſoll dieſe nun erſt das Gedächtnis zu rechter Zeit vergegenwärtigen, was ſelten pünktlich geſchieht; dann ſoll aus dem vorliegenden Fall die propositio minor gebildet und endlich die Konkluſion gezogen werden. Ehe das Alles geſchehen, wird die Gelegenheit uns meiſtens ſchon das kahle Hinterhaupt zugekehrt haben."

Die abſtrakte Wiſſenſchaft und die Buchgelehrſamkeit machen den Menſchen zum Leben untauglich. Wenn wir leſen, ſo denken wir mit dem Kopfe eines anderen und büßen dadurch ſchließlich den Gebrauch des eigenen ein. Schopenhauer malt mit ſichtlichem Wohlgefallen das Elend des Gelehrten aus, der nur durch fremde Wiſſenſchaft, durch das Wiſſen der anderen gelehrt iſt, und trifft hierin, ohne es zu wiſſen, mit Montaigne zuſammen. „Wahrlich!" ſagt Montaigne in bezug auf die gelehrten Pedanten, „in den meiſten Fällen ſcheinen ſie ſogar des geſunden Menſchenverſtandes zu entraten. Denn Bauer und Schuſter, die gehen, wie ihr ſeht, einfach und unbefangen ihren Schlendrian weiter und reden von dem, was ſie wiſſen. Dieſe aber wollen ſich ſtolz mit dem auf der Oberfläche ihres Gehirns ſchwimmenden Wiſſen ausſtaffieren und brüſten und — verwickeln und verſtricken ſich unaufhörlich dabei. Zwar entträufeln ſchöne Worte ihrem Munde; aber richtig anpaſſen und anbringen mag die ein anderer. Sie kennen die Theorie aller Dinge; ſuchet nur jemanden, der ſie ins praktiſche umſetzt." Und Schopenhauer: „Der Gelehrte hat vor den Ungelehrten allerdings einen Reichtum von Fällen und Thatſachen und Kauſalbeſtimmungen, Alles in wohlgeordnetem, überſehbarem Zuſammenhange voraus; aber damit hat er doch noch nicht die wichtigere und

tiefere Einsicht in das eigentlich Wesentliche aller jener Fälle, Thatsachen und Kausalitäten. Der Ungelehrte von Scharfblick und Penetration weiß jenes Reichtums zu entraten; mit Vielem hält man Haus, mit Wenig kommt man aus. Ihn lehrt ein Fall aus eigener Erfahrung mehr, als manchen Gelehrten tausend Fälle, die er kennt, aber nicht eigentlich versteht . . . Daher, während manchem Ungelehrten die richtige Auffassung der anschaulichen Welt den Stempel der Einsicht und Weisheit auf die Stirne gedrückt hat, trägt das Gesicht manches Gelehrten von seinen vielen Studien keine anderen Spuren, als die der Erschöpfung und Abnutzung, durch übermäßige, erzwungene Anstrengung des Gedächtnisses zu widernatürlicher Anhäufung toter Begriffe; daher sieht ein solcher oft so einfältig, albern und schafmäßig darein, daß man glauben muß, die übermäßige Anstrengung der dem Abstrakten zugewendeten, mittelbaren Erkenntniskraft bewirke direkte Schwächung der unmittelbaren und anschauenden, und der natürliche, richtige Blick werde durch das Bücherlicht mehr und mehr geblendet. Allerdings muß das fortwährende Einströmen fremder Gedanken die eigenen hemmen und ersticken, ja auf die Länge die Denkkraft lähmen, wenn sie nicht den hohen Grad von Elasticität hat, welcher jenem natürlichen Strom zu widerstehen vermag.[1]) Daher verdirbt das unaufhörliche Lesen und Studieren geradezu den Kopf . . . Jedoch ist die Lesewut der meisten Gelehrten eine Art fuga vacui der Gedankenleere ihres eigenen Kopfes, welche nun das Fremde mit Gewalt hereinzieht; um Gedanken zu haben, müssen sie welche lesen, wie die leblosen Körper nur von außen Bewegung erhalten, während die Selbstdenker den lebendigen gleichen, die sich von selbst bewegen."

[1]) „Wenn man so viel von fremden, starken und großen Köpfen in sich aufnimmt, muß sich der eigene Kopf verstauchen, verrenken und zusammenziehen, um den andern Platz zu machen." (Montaigne, Essais, Buch I, Kap. 24: Du pédantisme.)

Wenn uns unsere Vernunft im philosophischen Forschen und selbst in unserm Lebenswandel irreführen kann, soll damit gesagt werden, daß etwa der Verstand in seinen einfachsten Betätigungen stets ein absolut sicherer Führer sei? Nein, sagt Schopenhauer. Unser ganzes Erkenntnisvermögen ist wesentlichen, gewissermaßen organischen Unvollkommenheiten unterworfen. „Unser Selbstbewußtsein hat nicht den Raum, sondern allein die Zeit zur Form; deshalb geht unser Denken nicht wie unser Anschauen nach drei Dimensionen vor sich, sondern bloß nach einer, also auf einer Linie ohne Breite und Tiefe. Hieraus entspringt die größte der wesentlichen Unvollkommenheiten unsers Intellekts. Wir können nämlich Alles nur successive erkennen und nur Eines zur Zeit uns bewußt werden, ja, auch dieses Einen nur unter der Bedingung, daß wir derweilen alles Andere vergessen, also uns desselben gar nicht bewußt sind, mithin es so lange aufhört für uns da zu sein." [1]) Daher rührt die große Zerstreutheit unseres Denkens. Ein Sinneseindruck, eine unvorhergesehene Ideenverbindung drängen sich zwischen unsere Gedanken. Die Aufmerksamkeit ermüdet wie das Auge, wenn es lange auf einen Gegenstand hinstarrt. Unsere Triebe und Leidenschaften, die uns ohne unser Wissen beherrschen, die Begierde, die Furcht, die Hoffnung färben alles, was wir betrachten und ausdenken, mit ihren Farben. Schließlich beraubt uns das Vergessen jeden Augenblick eines Teils unserer erworbenen Kenntnisse, und dieser Übelstand ist um so bedeutsamer, als in manchen Fällen das Vergessen beinahe ein freiwilliges ist. Wenn wir nämlich einen allgemeinen Gedanken bilden, behalten wir nur die gemeinschaftlichen Charaktere der von uns betrachteten Gegenstände bei und lassen ihre verschiedenartigen beiseite. Nun finden wir aber das,

[1]) Ergänzungen zum ersten Buch, Kap. 15.

was wir auf diese Weise einbüßen, oft nur durch eine neue Ideenverbindung wieder. Infolgedessen „haben wir eigentlich nur eine halbe Besinnung und tappen mit dieser im Labyrinth unsers Lebenswandels und im Dunkel unserer Forschungen umher; helle Augenblicke erleuchten dabei wie Blitze unsern Weg. Aber was läßt sich überhaupt von Köpfen erwarten, unter denen selbst der weiseste allnächtlich der Tummelplatz der abenteuerlichsten und unsinnigsten Träume ist und von diesen kommend seine Meditationen wieder aufnehmen soll? Offenbar ist ein so großen Beschränkungen unterliegendes Bewußtsein zur Ergründung des Rätsels der Welt wenig geeignet, und ein solches Bestreben müßte Wesen höherer Art, deren Intellekt nicht die Zeit zur Form, und deren Denken daher wahre Ganzheit und Einheit hätte, seltsam und erbärmlich erscheinen . . . ."

„Diese wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts werden nun aber im einzelnen Falle stets noch durch unwesentliche erhöht. Nie ist der Intellekt in jeder Hinsicht, was er möglicherweise sein könnte; die ihm möglichen Vollkommenheiten stehen einander so entgegen, daß sie sich ausschließen. Daher kann keiner Plato und Aristoteles, oder Shakespeare und Newton, oder Kant und Goethe zugleich sein. Die Unvollkommenheiten des Intellekts hingegen vertragen sich sehr wohl zusammen; weshalb er in der Wirklichkeit meistens tief unter dem bleibt, was er sein könnte."

Zudem ist der Verstand unter den Menschen sehr ungleichmäßig verteilt. Die Natur ist in der Verteilung ihrer Gaben gewissermaßen noch viel aristokratischer, als die menschliche Gesellschaft. Die schlechten Köpfe sind die Regel, die hervorragenden selten und das Genie gilt für ein Ungeheuer. Diese Ungleichheit öffnet zwischen den Menschen eine Kluft, welche die „Herzensgüte" allein zu überschreiten vermag. Die Güte ist das einigende Prinzip der Gesellschaft, das wahre Band

zwischen Wesen, die ihr Verstand auf immer von einander trennen würde; und leider allzu oft wird dies Band zerrissen. Ein großer Geist, der sich mit einem gewöhnlichen Kopfe unterhält, ist wie ein Reiter, der auf einem mutigen Rosse sitzt und mit einem Fußgänger zusammen reisen muß. Er wird zwar auf eine kurze Strecke absitzen, um neben seinem Gefährten zu gehen; aber die Ungeduld seines Pferdes wird ihn bald zwingen, sich wieder in den Sattel zu schwingen und den minder gut ausgerüsteten Reisenden sich selbst zu überlassen.

Fünfzehntes Kapitel.

Die Welt als Wille.

Schopenhauer hat soeben im Anschluß an Kant gezeigt, daß unser Verstand uns nur mit Phänomenen, d. h. mit Erscheinungen bekannt macht, uns aber nichts von der Wirklichkeit der Dinge meldet. Da nun die Erscheinungen oder, mit anderen Worten, die uns von unseren Sinnen dargebotenen Bilder, die Vorstellungen, die wir uns von den Gegenständen machen, in unserem Geiste, und zwar nur in unserem Geiste vorhanden sind, so sehen und betrachten wir uns gewissermaßen selber in der Außenwelt und verdoppeln uns wie in einer Fata Morgana. Ewige Täuschung umgibt uns, bildet eine Schranke zwischen uns und den Dingen und hindert uns, aus uns selber herauszutreten. Gibt es nun ein Mittel, diese Täuschung zu beseitigen?

Wir haben unsere Vorstellungen analysiert und auf ihren wirklichen Seinsgehalt sowie auf ihre „traumhaften" Bestandteile hin untersucht. Dürfen wir nun nicht auch fragen, ob die Welt uns nicht noch etwas anderes, als bloß Vorstellungen zu bieten hat? Wäre die Welt nur Vorstellung, nur flüchtige, unbeständige Erscheinung, nur der trügerische Spiegel einer unbekannten Wirklichkeit, so wäre sie wohl schwerlich unserer Beachtung würdig. Birgt sie denn nicht noch etwas anderes in sich? Wenn wirklich noch irgend etwas existiert, so muß sich dies Etwas freilich von der Vorstellung unterscheiden und darf nicht den gleichen Gesetzen wie sie unterworfen sein. Zu diesem

Etwas werden wir also nicht von außen gelangen. Es bleibt uns mithin nichts anderes übrig, als in unser eigenes Inneres hinabzusteigen und zu prüfen, ob wir für uns selber nicht auch ein Objekt der Erkenntnis zu sein vermögen. Mag dies Objekt auch lehren, was es will, — es wird sich stets im Vorteil über die Außenwelt befinden, weil es sich uns unvermittelt offenbart.

Wäre der Philosoph nur erkennendes Subjekt, so würde er sich gerade so beobachten, wie er die äußere Welt beobachtet, und sich infolgedessen selber nicht verstehen. „Er sähe sein Handeln auf dargebotene Motive mit der Konstanz eines Naturgesetzes erfolgen, eben wie die Veränderungen anderer Objekte auf Ursachen, Reize, Motive. Er würde aber den Einfluß der Motive nicht näher verstehen, als die Verbindung jeder andern ihm erscheinenden Wirkung mit ihrer Ursache. Er würde dann das innere, ihm unverständliche Wesen jener Äußerungen und Handlungen seines Leibes eben auch eine Kraft, eine Qualität, oder einen Charakter, nach Belieben, nennen, aber weiter keine Einsicht darin haben. Diesem allen nun aber ist nicht so: vielmehr ist dem als Individuum erscheinenden Subjekt des Erkennens das Wort des Rätsels gegeben, und dieses Wort heißt Wille. Dieses, und dieses allein giebt ihm den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Thuns, seiner Bewegungen. Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Jeder wahre Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes: er

kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, daß er als Bewegung des Leibes erscheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehen nicht im Verhältnis der Ursache und Wirkung; sondern sie sind eins und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand. Die Aktion des Leibes ist nichts anderes, als der objektivierte, d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens." [1])

Diese Identität des Willens und des Leibes, fügt Schopenhauer hinzu, kann nur nachgewiesen, aber nicht bewiesen werden. Sie beweisen hieße, sie als mittelbare Erkenntnis aus einer anderen unmittelbarerern ableiten. Nun ist sie aber selber die unmittelbarste unserer Erkenntnisse, und wenn wir sie nicht von vornherein als solche auffassen und festhalten, ist jeder Versuch, sie durch irgend welche Ableitung wiederzuerhalten, vergeblich. Sie ist die recht eigentliche philosophische Wahrheit. Wir können sie verschiedentlich ausdrücken, wir können zum Beispiel sagen: ‚mein Leib und mein Wille sind eins' — oder ‚was ich als anschauliche Vorstellung meinen Leib nenne, nenne ich meinen Willen als Objekt unmittelbarer Erkenntnis', — oder ‚mein Leib ist die Objektivität meines Willens', — oder, ‚abgesehen davon, daß mein Leib meine Vorstellung ist, ist er nur noch mein Wille und kann nicht mehr sein, als das'. Die Identität des Leibes und des Willens bleibt jedoch eine Tatsache der unmittelbaren Wahrnehmung und ist als solche über jede Erörterung erhaben.

Was ist nun der Wille im Schopenhauerschen Sinne? Ist

---

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, zweites Buch, § 18.

er nur „nach dem gewöhnlichen Sinne des Wortes“ als die bewußte Tätigkeit eines vernünftigen Wesens aufzufassen? Nein. Schopenhauer gibt ihm an anderer Stelle seinen vollständigen Namen; er nennt ihn den Willen zum Leben, den Trieb zum Leben, der jedem Geschöpfe innewohnt. Schopenhauer vereinigt so alle die vielseitigen Lebensäußerungen der Natur unter einem Gesichtspunkte. Ist es nicht die Aufgabe der Philosophie, die Einheit in der Verschiedenheit nachzuweisen?

Schopenhauer schließt folgendermaßen: Als einfache Vorstellung ist mein Körper ein Objekt, das den andern Objekten, welche den Raum erfüllen, in allem ähnlich ist. Nun habe ich aber konstatiert, daß mein Körper noch auf eine andere, von der Anschauung vollkommen verschiedene Art, die ich durch das Wort Wille bezeichne, erkannt werden kann. Bin ich nicht auch berechtigt anzunehmen, daß die andern Körper, die mir bislang auch nur als Vorstellung bekannt sind, von einem andern Standpunkte aus ebenfalls als Erscheinungen des Willens betrachtet werden können? „Dasselbe zu leugnen ist der Sinn des theoretischen Egoismus, der eben dadurch alle Erscheinungen, außer seinem eigenen Individuum, für Phantome hält, wie der praktische Egoismus genau dasselbe in praktischer Hinsicht thut, nämlich nur die eigene Person als eine wirklich solche, alle übrigen aber als bloße Phantome ansieht und behandelt. Der theoretische Egoismus ist zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen: dennoch ist er zuverlässig in der Philosophie nie anders, denn als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein gebraucht worden. Als ernstliche Überzeugung hingegen könnte er allein im Tollhause gefunden werden: als solche bedürfte es dann gegen ihn nicht sowohl eines Beweises, als einer Kur. Daher wir uns insofern auf ihn nicht weiter einlassen, sondern ihn allein als die letzte Feste des Skeptizismus, der immer polemisch ist, be-

trachten. Unsere stets an eine Individualität gebundene und dadurch begrenzte Erkenntnis bringt es also notwendig mit sich, daß jeder nur Eines *sein*, hingegen alles andere *erkennen* kann, und aus dieser Begrenzung entspringt eigentlich das philosophische Bedürfnis." [1])

Nicht nur den Skeptizismus, sondern auch, und zwar ganz besonders den Materialismus will Schopenhauer bekämpfen. Für den Materialismus ist der Wille, d. h. die bewußte, überlegte Tätigkeit, nur eine besondere Art der *Kraft*, welche die physische Welt regiert. Man kann nun zwar die Wirkungen einer Kraft berechnen, jedoch nicht sagen, was sie an und für sich ist; man kann nicht in ihr Wesen eindringen. Wenn man den Willen unter den allgemeinen Begriff Kraft einreiht, so definiert man etwas Unbekanntes mit etwas anderem Unbekannten. Zudem ist die Kraft eng mit der Erscheinungswelt verknüpft; über diese hinauszugehen, wird sie uns niemals gestatten. „Führen wir dagegen den Begriff der Kraft auf den des Willens zurück, so haben wir in der That ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja auf das einzige und wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt und unsere Erkenntnis um ein sehr Großes erweitert." Schopenhauer stellt also die Glieder um. Der Wille wird zum Genus und die Kraft zur Species. „Ich benenne das Genus nach der vorzüglichsten Species, deren uns näher liegende, unmittelbare Erkenntnis zur mittelbaren Erkenntnis aller anderen führt. Daher aber würde in einem immerwährenden Mißverständnis befangen bleiben, wer nicht fähig wäre, die hier geforderte Erweiterung des Begriffs zu vollziehen, sondern bei dem Worte *Wille* immer nur noch die bisher allein damit bezeichnete eine Species, den vom Erkennen geleiteten und ausschließlich nach Motiven, ja wohl gar nur nach ab-

[1]) Zweites Buch, § 19.

strakten Motiven, also unter Leitung der Vernunft sich äußernden Willen verstehen wollte, welcher, wie gesagt, nur die deutlichste Erscheinung des Willens ist. Das uns unmittelbar bekannte innerste Wesen eben dieser Erscheinung müssen wir nun in Gedanken rein aussondern, es dann auf alle schwächeren, undeutlicheren Erscheinungen desselben Wesens übertragen, wodurch wir die verlangte Erweiterung des Begriffs Wille vollziehen." [1])

Schopenhauer behauptet mit Recht, dies sei nicht bloß leere „Wortklauberei". Man kann ihm aber vorwerfen, — wenn das überhaupt ein Vorwurf ist, — daß er hier als Dichter und nicht mehr als Philosoph spricht. Wenn auch das gesamte Weltall, wie er meint, von dem Willen beseelt wird, so erklärt das immer noch nicht, warum die chemischen Elemente sich verbinden und trennen, warum die Pflanze atmet, warum das Tier sich bewegt und warum der Mensch denkt. Übrigens gibt Schopenhauer das selber recht gerne zu; aber trotz dieses eingestandenen Mangels hat er uns einen gewaltigen Ausblick auf die Natur eröffnet. „Wer mit mir diese Überzeugung gewonnen hat, dem wird sie ganz von selbst der Schlüssel werden zur Erkenntnis des innersten Wesens der gesamten Natur, indem er sie nun auch auf alle jene Erscheinungen überträgt, die ihm nicht, wie seine eigene, in unmittelbarer Erkenntnis neben der mittelbaren, sondern bloß in letzterer, also bloß einseitig, als Vorstellung allein, gegeben sind. Nicht allein in denjenigen Erscheinungen, welche seiner eigenen ganz ähnlich sind, in Menschen und Tieren, wird er als ihr innerstes Wesen jenen nämlichen Willen anerkennen; sondern die fortgesetzte Reflexion wird ihn dahin leiten, auch die Kraft, welche in der Pflanze treibt und vegetiert, ja, die Kraft, durch welche der Krystall anschießt, die, welche den Magnet zum Nordpol

[1]) Zweites Buch, § 22.

wendet, die, deren Schlag ihm aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erscheint, ja zuletzt sogar die Schwere, welche in aller Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht, — diese alle nur in der Erscheinung für verschieden, ihrem inneren Wesen nach aber als dasselbe zu erkennen, als jenes ihm unmittelbar so intim und besser als alles andere Bekannte, was da, wo es am deutlichsten hervortritt, Wille heißt." [1])

So finden wir also das Ding an sich wieder, auf dessen Erforschung Kant verzichtet hatte. Denn der Wille ist das Ding an sich; der Wille, der Trieb zum Sein, zum Leben und zum Handeln erhält und befruchtet die Welt und bringt Abwechselung in sie. Wenngleich seine Äußerungen den Raum erfüllen und sich in der Zeit verteilen, ist er doch außerhalb von Zeit und Raum. Er entzieht sich also unserer intuitiven, an die Bedingungen von Zeit und Raum geknüpften Erkenntnis, aber wir konstatieren seine Gegenwart in uns selber und übertragen ihn auf die anderen Körper in der Natur.

Ein und identisch in seinem Wesen unterscheidet sich der Wille nur durch die Art seiner Tätigkeit. In der unorganischen Welt wirkt er durch Ursachen, im tierischen Leben durch Motive. Der Reiz oder die Reizbarkeit, die im Pflanzenreich und im vegetierenden Teile des tierischen Lebens herrscht, hält die Mitte zwischen der eigentlichen Ursache und dem Motiv oder der bewußten Kausalität; je nach den einzelnen Fällen liegt sie bald dem Motiv, bald der Ursache näher. So geschieht z. B. das Steigen der Säfte in den Pflanzen auf Reiz, wobei es aber auch seine Erklärung in den Gesetzen der Haarröhrchen findet. Hingegen scheinen uns

[1]) Zweites Buch, § 21.

die Bewegungen der Mimosa pudica, obwohl sie noch auf bloße Reize erfolgen, fast durch Motive bestimmt zu werden. Wir reihen das Atemholen in die Klasse der unwillkürlichen Akte; wir können es jedoch nach unserm Belieben verlangsamen, beschleunigen oder einstellen. Schon diese Übergänge von einem Naturreich in das andere zeigen, daß überall in der Natur dasselbe Prinzip herrscht. Wir, die wir auf der obersten Staffel stehen und in uns selber lesen, finden in unserer eigenen Tätigkeit ein Vergleichungsglied, das wir auf das übrige All anwenden. Da sehen wir auch auf den untersten, am weitesten von uns entfernten Stufen andere Kräfte wirken, die sich zwar nicht selber erkennen und analysieren können, aber trotzdem Äußerungen desselben ewigen, endlosen Willens sind. „Wenn wir nun mit forschendem Blick die Erscheinungen der unorganischen Welt betrachten, wenn wir den gewaltigen, unaufhaltsamen Drang sehen, mit dem die Gewässer der Tiefe zueilen, die Beharrlichkeit, mit welcher der Magnet sich immer wieder zum Nordpol wendet, die Sehnsucht, mit der das Eisen zu ihm fliegt, die Heftigkeit, mit welcher die Pole der Elektrizität zur Wiedervereinigung streben, und welche, gerade wie die der menschlichen Wünsche, durch Hindernisse gesteigert wird; wenn wir den Krystall schnell und plötzlich anschießen sehen, mit so viel Regelmäßigkeit der Bildung, die offenbar nur eine von Erstarrung ergriffene und festgehaltene, ganz entschiedene und genau bestimmte Bestrebung nach verschiedenen Richtungen ist; wenn wir die Auswahl bemerken, mit der die Körper, durch den Zustand der Flüssigkeit in Freiheit gesetzt und den Banden der Starrheit entzogen, sich suchen und fliehen, vereinigen und trennen; wenn wir endlich ganz unmittelbar fühlen, wie eine Last, deren Streben zur Erdmasse unser Leib hemmt, auf diesen unablässig drückt und drängt, ihre einzige Bestrebung verfolgend; — so wird es uns keine große Anstrengung der Ein-

bildungskraft kosten, selbst aus so großer Entfernung unser eigenes Wesen wiederzuerkennen, jenes nämliche, das in uns beim Lichte der Erkenntnis seine Zwecke verfolgt, hier aber, in den schwächsten seiner Erscheinungen, nur blind, dumpf, einseitig und unveränderlich strebt, jedoch weil es überall eines und dasselbe ist, — so gut wie die erste Morgendämmerung mit den Strahlen des vollen Mittags den Namen des Sonnenlichts teilt, — auch hier wie dort den Namen Wille führen muß, welcher das bezeichnet, was das Sein an sich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erscheinung ist." [1])

Der Kern der Dinge, das Sein an sich ist also dasjenige, was allen Naturerscheinungen gemeinsam ist und ihr Wesen und ihren Inhalt ausmacht. Dieser Begriff ist so weit und unbestimmt, daß er tatsächlich das ganze Mineral-, Pflanzen- und Tierreich zu umfassen vermag. Aber Schopenhauer begnügt sich nicht mit einer bloßen Verallgemeinerung, der man vorwerfen könnte, sie laufe nur auf eine Formel hinaus, sondern gibt genaue Unterschiede zwischen den verschiedenen Arten von Willensäußerungen an, hebt ihre Eigentümlichkeiten hervor, verwendet auf diese Analyse großen Scharfsinn und kommt bis in seine letzten Schriften hinein immer wieder auf sie zurück. Auf der untersten Stufe äußert sich der Wille als Kraft, die wie der Wille selber außer der Zeit und des Raumes liegt, d. h. an und für sich unerkennbar ist. „Sie ist allgegenwärtig und scheint gleichsam beständig auf den Eintritt der Umstände zu harren, unter denen sie hervortreten und sich einer bestimmten Materie mit Verdrängung der bis dahin diese beherrschenden Kräfte bemächtigen kann. Alle Zeit ist nur für ihre Erscheinung da, ihr selbst ohne Bedeutung; Jahrtausende schlummern die chemischen Kräfte in einer Materie, bis die Be-

[1]) Zweites Buch, § 23.

rührung der Reagenzien sie frei macht; dann erscheinen sie; aber die Zeit ist nur für diese Erscheinung, nicht für die Kräfte selbst da. . . . . Selbst im organischen Reiche sehen wir ein trockenes Samenkorn dreitausend Jahre lang die schlummernde Kraft bewahren, welche beim endlichen Eintritt der günstigen Umstände als Pflanze emporsteigt." [1]) Im Pflanzen- und Tierleben werden die Stufen durch Typen, durch „Musterbilder" gekennzeichnet, die auch an der Unveränderlichkeit des Willens teilnehmen. Diese Musterbilder sind „feststehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden, während die Individuen entstehen und vergehen, immer werden und nie sind." Diese Stufen der Objektivation des Willens sind nichts anderes als Platons Ideen. „Ich erwähne es hier vorläufig," setzt Schopenhauer hinzu, „um fortan das Wort Idee in diesem Sinne gebrauchen zu können, welches also bei mir immer in seiner echten und ursprünglichen, von Platon ihm erteilten Bedeutung zu verstehen ist und dabei durchaus nicht zu denken an jene abstrakten Produktionen der scholastisch dogmatisierenden Vernunft, zu deren Bezeichnung Kant jenes von Platon schon in Besitz genommene und höchst zweckmäßig gebrauchte Wort ebenso unpassend wie unrechtmäßig gemißbraucht hat." [2]) Schopenhauer wirft den anderen Philosophen oft vor, sie hätten den ursprünglichen Sinn des Wortes Idee falsch aufgefaßt, übersieht aber dabei, daß er der eigentlichen Auffassung des Wortes im Sinne Platons selber nicht treu bleibt.

Je höher man auf der Stufenleiter der Wesen emporsteigt, mit desto schärfer hervortretenden Charakteren tritt die Individualität hervor. Im unorganischen Reiche wirken allein die Naturkräfte, und zwar mit unabänderlicher, einförmiger Regel-

[1]) Zweites Buch, § 26.
[2]) Zweites Buch, § 25.

mäßigkeit. „Die Unfehlbarkeit der Naturgesetze hat etwas Überraschendes, ja bisweilen fast Schaudererregendes. Wenn z. B. zwei Körper unter bestimmten Bedingungen zusammentreffen, so findet sofort auf Grund eines bestimmten Gesetzes eine chemische Verbindung statt; wenn nun nach tausend Jahren dieselben Bedingungen sich durch Zufall oder durch die Veranstaltung des Menschen wieder einfinden, so wird sofort und ohne Aufschub dieselbe Erscheinung eintreten."[1]) Da verschwindet jede Individualität; nur die äußeren Umstände können die Erscheinung verändern. Die Pflanzen haben keine anderen individuellen Eigentümlichkeiten, als die, welche dem Einfluß des Bodens oder des Klimas entspringen. Bei den Tieren herrscht der Charakter der Rasse vor. Beim Menschen endlich erscheint die Persönlichkeit; sie findet ihren Ausdruck in der Physiognomie, die sich nicht nur in den Gesichtszügen ausprägt, sondern die ganze Gestalt des Leibes bestimmt. Jeder Mensch könnte gewissermaßen als Ausdruck einer besonderen Idee, als eine besondere, charakteristische Äußerung des Willens, der das All beseelt, betrachtet werden.

„So sehen wir denn auf der untersten Stufe den Willen sich darstellen als einen blinden Drang, ein finsteres, dumpfes Treiben, fern von aller unmittelbaren Erkennbarkeit . . . . in der ganzen unorganischen Natur, in allen den ursprünglichen Kräften, welche aufzusuchen und ihre Gesetze kennen zu lernen, Physik und Chemie beschäftigt sind, und jede von welchen sich uns in Millionen ganz gleichwertiger und gesetzmäßiger, keine Spur von individuellem Charakter ankündigender Erscheinungen darstellt.

„Von Stufe zu Stufe sich deutlicher objektivierend, wirkt demnach auch im Pflanzenreich, wo nicht mehr eigentliche Ursachen, sondern Reize das Band seiner Erscheinungen sind, der

[1]) Vgl. Zweites Buch, § 26.

Wille doch noch völlig erkenntnislos, als finstere, treibende Kraft, und so endlich auch noch im vegetativen Teil der tierischen Erscheinung, in der Hervorbringung und Ausbildung jedes Tieres und in der Unterhaltung der inneren Ökonomie desselben, wo immer nur noch bloße Reize seine Erscheinung notwendig bestimmen.

„Die immer höher stehenden Stufen der Objektivität des Willens führen endlich zu dem Punkt, wo das Individuum, welches die Idee darstellt, nicht mehr durch bloße Bewegung auf Reize seine zu assimilierende Nahrung erhalten konnte. . . Dadurch wird hier die Bewegung auf Motive und wegen dieser die Erkenntnis notwendig, welche also eintritt als ein auf dieser Stufe der Objektivation des Willens erfordertes Hilfsmittel zur Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts . . . Allein mit diesem Hilfsmittel steht nun mit einem Schlage die Welt als Vorstellung da, mit allen ihren Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Kausalität. Die Welt zeigt jetzt die zweite Seite. Bisher bloß Wille, ist sie nun zugleich Vorstellung." [1])

Nur noch eine letzte Stufe bleibt zu ersteigen, diejenige, auf der die anschauliche Erkenntnis selber nicht mehr genügt. Der Mensch, dies „komplizierte, vielseitige, bildsame, höchst bedürftige und unzähligen Verletzungen ausgesetzte Wesen," erscheint. Ein doppeltes Licht ist für ihn notwendig, seinen Weg zu erleuchten. Zu der Anschauung und zum Verstand tritt die Vernunft, die Fähigkeit des Berechnens und der Voraussicht, das völlig deutliche Bewußtsein der eigenen Willensentscheidungen und die Bestimmung des Willens durch eigene Motive. Die Entwicklung ist an ihrem Endpunkt angelangt, und das oberste Musterbild des tierischen Lebens ist verwirklicht.

---

[1]) Zweites Buch, § 27.

Sechzehntes Kapitel.

Das Primat des Willens.

In dem von Schopenhauer zwischen unseren Fähigkeiten aufgestellten Zusammenhang könnte man wohl, wenn man genauer hinsieht, einen Widerspruch finden. Für Schopenhauer ist der Verstand eine Funktion des Gehirns; beide Wörter werden von ihm sogar unterschiedslos für einander gebraucht. Nun ist das Gehirn ein Teil des Leibes, und der Leib ist doch selber ein Erzeugnis des Willens. Wie kommt der Verstand nun hinterher dazu, seinen Schöpfer, den Willen, zu erleuchten? Hier, wie an so manchen andern Punkten, müssen wir uns bescheiden und haben uns nur der Ansicht Schopenhauers über das Aufweisen von Widersprüchen in philosophischen Systemen zu erinnern. [1]) Wollte doch Schopenhauer das Widersprüche-Aufweisen, wenigstens mit Bezug auf sich, überhaupt nicht als ein berechtigtes Mittel der philosophischen Widerlegung gelten lassen, als ob er gewußt hätte, „wie oft er von widerspruchspähenden Kritikern vernichtet werden würde." [2]) Wie dem nun sei, für Schopenhauer steht der Verstand dem Willen nach, obgleich er ihn erleuchtet, und diesen Gedanken hat der Philosoph in einer langen „Ergänzung" zum zweiten Buch seines Hauptwerks entwickelt, der er den Titel „Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein" gibt und die neben diesem Grundthema noch viele interessante persönliche Beobachtungen enthält. [3])

---

[1]) Vgl. seinen Brief vom 10. Juni 1857 an Becker.

[2]) Volkelt, a. a. O., Seite 55.

[3]) Welt als Wille und Vorstellung, zweiter Bd., Kap. 19.

Überall, in jedem animalischen Bewußtsein, ist ein, wenn auch schwaches, abwechselnd befriedigtes und gehemmtes Verlangen vorhanden. Wir wissen nicht nur, daß das Tier *will*, sondern auch, *was* es will, und da im allgemeinen die Objekte seines Willens mit denen des unsrigen identisch sind, legen wir dem Tier auch unbedenklich alle Affekte bei, die wir an uns selber beobachten. Wir sprechen von seiner Traurigkeit, seiner Freude, seiner Liebe, seinem Widerwillen, seiner Furcht und seinem Zorn. Dagegen wagen wir nicht zu behaupten, daß das Tier denke, urteile, wisse, begreife; denn von den Grenzen seiner Erkenntnis haben wir nur einen unbestimmten Begriff. „Diese Betrachtung macht deutlich, daß der Wille in allen tierischen Wesen das Primäre und Substantiale ist, der Intellekt hingegen ist ein Sekundäres, Hinzugekommenes, ja ein bloßes Werkzeug zum Dienste des Ersteren, welches nach den Erfordernissen dieses Dienstes mehr oder weniger vollkommen und kompliziert ist."

Wenn wir die Stufenreihe der Tiere abwärts durchlaufen, sehen wir den Intellekt immer schwächer und unvollkommener werden, aber dabei bemerken wir keineswegs ein entsprechendes Schwächerwerden des Willens. Selbst das kleinste Insekt will, was es will, ebenso bestimmt und vollständig wie der Mensch. Der Unterschied liegt bloß in dem, *was* es will, und das ist stets Sache des Intellekts. Der Wille an sich selbst ist einfach; seine Funktion besteht einzig im Wollen und Nichtwollen, und eben vermöge seiner Einfachheit läßt sein Wesen keine Grade zu; er ist stets ganz er selbst. „Bloß seine *Erregung* hat Grade, von der schwächsten Neigung bis zur Leidenschaft, und ebenso auch seine Erregbarkeit, also seine Heftigkeit, vom phlegmatischen bis zum cholerischen Temperament. Der Intellekt hingegen hat nicht bloß Grade der *Erregung*, von der Schläfrigkeit bis zur Laune und Begeisterung, sondern auch Grade seines Wesens selbst, der Voll-

kommenheit desselben, welche demnach stufenweise steigt, vom niedrigsten, nur dumpf wahrnehmenden Tiere bis zum Menschen, und da wieder vom Dummkopf bis zum Genie."

Selbst in seiner höchsten Vervollkommnung ermüdet der Intellekt nach einer langen Anstrengung. Das Gehirn bedarf wie alle anderen Körperteile der Ruhe. Der Wille dagegen ist unermüdlich. Von der Wiege an zeigt er dem Menschen, daß er das Urelement seines Wesens sei. Ein Säugling, der kaum die erste Spur von Intelligenz aufweist, bezeugt schon durch Schreien den Willensdrang, von dem er strotzt. Der Intellekt hingegen entwickelt sich langsam, indem er der Vollendung des Gehirns und dem Ausreifen des ganzen Organismus, die seine Bedingungen sind, folgt. „Von der Unermüdlichkeit des Willens zeugt der Fehler, welcher mehr oder weniger wohl allen Menschen von Natur eigen ist und nur durch Bildung bezwungen wird, die Voreiligkeit. Sie besteht darin, daß der Wille vor der Zeit an sein Geschäft geht . . ." Der Intellekt hat mit seinem Geschäft des Auffassens der Umstände, der Prüfung ihres Zusammenhanges und Entscheidung für das Ratsame auch nur halb zu Ende kommen können, als der Wille „lange vor seiner Zeit vorsprang mit ‚jetzt ist die Reihe an mir!' und sofort die Aktive ergriff, ohne daß der Intellekt Widerstand leistete, als welcher er ein bloßer Sklave und Leibeigener des Willens, nicht aber, wie dieser aus eigener Kraft und eigenem Drange thätig ist; daher er vom Willen leicht beiseite geschoben und durch einen Wink desselben zur Ruhe gebracht wird; während er seinerseits mit der äußersten Anstrengung kaum vermag, den Willen auch nur zu einer kurzen Pause zu bringen, um zum Worte zu kommen. . . . Was für ein unbändiges Roß Zügel und Gebiß ist, das ist für den Willen im Menschen der Intellekt; an diesem Zügel muß er gelenkt werden mittelst Belehrung, Ermahnung, Bildung u. s. w.; da er an sich selbst ein so

wilder, ungestümer Drang ist, wie die Kraft, die im herabstürzenden Wasserfall erscheint, — ja, wie wir wissen, im tiefsten Grunde identisch mit dieser . . . Also auch die Betrachtung zeigt uns den Willen als das Ursprüngliche und daher Metaphysische, den Intellekt hingegen als ein Sekundäres und Physisches. Denn als solches ist dieser, wie alles Physische, der Vis inertiae unterworfen, mithin erst thätig, wenn er getrieben wird von einem Andern, vom Willen, der ihn beherrscht, lenkt, zur Anstrengung aufmuntert, kurz ihm die Thätigkeit verleiht, die ihm ursprünglich nicht einwohnt. Daher ruht er willig, sobald es ihm gestattet wird, bezeugt sich oft träge und unaufgelegt zur Thätigkeit: durch fortgesetzte Anstrengung ermüdet er bis zur gänzlichen Abstumpfung, wird erschöpft, wie die Volta'sche Säule durch wiederholte Schläge. Darum erfordert jede anhaltende Geistesarbeit Pausen und Ruhe, sonst erfolgt Stumpfheit und Unfähigkeit, freilich zunächst nur einstweilige. Wird aber diese Ruhe dem Intellekt anhaltend versagt, wird er übermäßig und unausgesetzt angespannt, so ist die Folge eine bleibende Abstumpfung desselben, welche im Alter übergehen kann in gänzliche Unfähigkeit, in Kindischwerden, in Blödsinn und Wahnsinn. Nicht dem Alter an und für sich, sondern der lange fortgesetzten tyrannischen Überanstrengung des Intellekts oder Gehirns ist es zuzuschreiben, wenn diese Übel in den letzten Jahren des Lebens sich einfinden. Daraus ist zu erklären, daß Swift wahnsinnig, Kant kindisch wurden, Walter Scott, auch Wordsworth, Southey und viele minorum gentium stumpf und unfähig. Goethe ist bis an sein Ende klar, geisteskräftig und geistesthätig geblieben, weil er, der stets Welt- und Hofmann war, meistens seine geistigen Beschäftigungen mit Selbstzwang getrieben hat. Dasselbe gilt von Wieland und dem einundneunzigjährigen Knebel, wie auch von Voltaire."

Daß der Intellekt nur eine untergeordnete Rolle im menschlichen Leben spielt, wird auch daraus ersichtlich, daß er nur während der vollständigen Einstellung der Willenstätigkeit völlig frei und unbehindert funktionieren kann. „Ein großer Schreck benimmt uns oft die Besinnung dermaßen, daß wir versteinern, oder aber das Verkehrteste thun, z. B. bei ausgebrochenem Feuer gerade in die Flammen laufen. Der Zorn läßt uns nicht mehr wissen, was wir thun, noch weniger, was wir sagen. Der Eifer, deshalb blind genannt, macht uns unfähig die fremden Argumente zu erwägen, oder selbst unsere eigenen hervorzusuchen und geordnet aufzustellen. Die Freude macht unüberlegt, rücksichtslos und verwegen: fast ebenso wirkt die Begierde. Die Furcht verhindert uns, die noch vorhandenen, oft nahe liegenden Rettungsmittel zu sehen und zu ergreifen. Deshalb sind zum Bestehen plötzlicher Gefahren, wie auch zum Streit mit Gegnern und Feinden, Kaltblütigkeit und Geistesgegenwart die wesentlichste Befähigung. Jene besteht im Schweigen des Willens, damit der Intellekt agieren könne; diese in der ungestörten Thätigkeit des Intellekts, unter dem Andrang der auf den Willen wirkenden Begebenheiten: daher eben ist jene ihre Bedingung und beide sind nahe verwandt, sind selten und stets nur komparativ vorhanden."

Es gibt noch andere Fälle, in denen das Denken durch unsere Neigungen zwar langsamer und unregelmäßer, aber desto anhaltender verfälscht wird. „Die Hoffnung läßt uns, was wir wünschen, die Furcht, was wir besorgen, als wahrscheinlich und nahe erblicken und beide vergrößern ihren Gegenstand. Platon hat sehr schön die Hoffnung den Traum des Wachenden genannt. Ihr Wesen liegt darin, daß der Wille seinen Diener, den Intellekt, wenn dieser nicht vermag, das Gewünschte herbeizuschaffen, nötigt, es ihm wenigstens vorzumalen, überhaupt die Rolle des Tröster zu übernehmen,

seinen Herrn, wie die Amme das Kind, mit Märchen zu beschwichtigen und diese aufzustutzen, daß sie Schein gewinnen; wobei nun der Intellekt seiner eigenen Natur, die auf Wahrheit gerichtet ist, Gewalt anthun muß, indem er sich zwingt, Dinge, die weder wahr noch wahrscheinlich, oft kaum möglich sind, seinen eigenen Gesetzen zuwider, für wahr zu halten, um nur den unruhigen und unbändigen Willen auf eine Weile zu beschwichtigen, zu beruhigen und einzuschläfern. Hier sieht man deutlich, wer Herr und wer Diener ist. . . . Liebe und Haß verfälschen unser Urteil gänzlich; an unsern Feinden sehen wir nichts als Fehler, an unsern Lieblingen lauter Vorzüge, und selbst ihre Fehler scheinen uns liebenswürdig. Eine ähnliche geheime Macht übt unser Vorteil, welcher Art er auch sei, über unser Urteil aus; was ihm gemäß ist, erscheint uns alsbald billig, gerecht, vernünftig; was ihm zuwider läuft, stellt sich uns im vollen Ernst als ungerecht und abscheulich, oder zweckwidrig und absurd dar. Daher so viele Vorurteile des Standes, des Gewerbes, der Nation, der Sekte, der Religion . . . Was dem Herzen widerstrebt, läßt der Kopf nicht ein."

Es gibt indessen auch Fälle, wo die Funktionen des Intellekts durch die Triebkraft des Willens gesteigert werden. „Bei allen diesen Steigerungen des Intellekts spielt der Wille die Rolle des Reiters, der durch den Sporn das Pferd über das natürliche Maß seiner Kräfte hinaus treibt." Unter dem Einfluß eines sehnsüchtigen Wunsches oder dringender Not legen wir häufig einen ungewöhnlichen Scharfsinn an den Tag und entdecken in uns Talente, die uns verborgen geblieben waren. Daher die überraschende Erscheinung von der ‚Schlauheit der Dummen'; daher auch das Sprichwort, ‚die Not ist die Mutter der Künste', ein sehr richtiges Sprichwort, meint Schopenhauer, „wobei jedoch die schönen Künste auszunehmen sind." Selbst der Verstand der Tiere wird durch die

Not erheblich gesteigert. Der Hase liegt still in der Furche des Feldes und läßt den Jäger dicht an sich vorbeigehen; Insekten stellen sich tot, wenn sie nicht entrinnen können. „Ebenso wird auch das Gedächtnis durch den Drang des Willens gesteigert. Selbst wenn es sonst schwach ist, bewahrt es vollkommen, was für die herrschende Leidenschaft Wert hat. Der Verliebte vergißt keine ihm günstige Gelegenheit, der Ehrgeizige keinen Umstand, der zu seinen Plänen paßt, der Geizige nie den erlittenen Verlust, der Stolze nie die erlittene Ehrenkränkung, der Eitele behält jedes Wort des Lobes und auch die kleinste ihm widerfahrene Auszeichnung. Auch dies erstreckt sich auf die Tiere: das Pferd bleibt vor dem Wirtshaus stehen, in welchem es längst einmal gefüttert worden; Hunde haben ein treffliches Gedächtnis für alle Gelegenheiten, Zeiten und Orte, die gute Bissen abgeworfen haben, und Füchse für die verschiedenen Verstecke, in denen sie einen Raub niedergelegt haben." So arbeiten sich Wille, Intellekt und Gedächtnis, wenn sie im Einverständnis handeln, gegenseitig in die Hände und verdoppeln ihr Wirkungsvermögen. Aber sobald sich Uneinigkeit zwischen sie drängt, trägt der Wille den Sieg davon und schwingt sich zum Herrscher auf. Dann gibt ihm der Intellekt vergeblich Verhaltungsmaßregeln, und vergeblich rügt er seine Schwachheit, wenn er davon abweicht. Einen Augenblick scheint es dann, als ob der Wille sich unterwerfen wolle; aber gleich nimmt er seine Gewohnheiten wieder auf und geht seinen Trieben und Neigungen nach, deren Gesamtheit den Charakter ausmacht, und der Intellekt bleibt „mit ohnmächtigen Klagen" allein zurück. Aber gerade die Betrübnis, die ihm sein unlenksamer Gefährte verursacht, versöhnt ihn wieder zuletzt mit ihm.

Intellekt und Wille sind also eigentlich von einander unabhängig. Aber im Willen, d. i. in den Neigungen, Gewohnheiten, im Charakter, kurz in allem, was das sittliche

Leben ausmacht, beruht das Wesen des Menschen und seine wahre Bedeutung. Mangel an Geist kann man niemandem vorwerfen; man entschuldigt sogar einen Dummkopf gern mit den Worten: „er kann nichts dafür"; aber niemand denkt daran, dieselbe Entschuldigung für einen Bösewicht einzulegen. Denn in der Bestimmung des Verantwortlichkeitsgrades wird die menschliche Meinung von einem sehr sicheren Instinkt geleitet. „Hohe Geistesgaben hat man allezeit angesehen als ein Geschenk der Natur oder der Götter; eben deshalb hat man sie Gaben, Begabung genannt, sie betrachtend als etwas vom Menschen selbst Verschiedenes, ihm durch Begünstigung Zugefallenes. Nie hingegen hat man es mit den moralischen Vorzügen, obwohl auch sie angeboren sind, ebenso genommen; vielmehr hat man diese stets angesehen als etwas vom Menschen selbst Ausgehendes, ihm wesentlich Angehöriges, ja sein eigenes Selbst Ausmachendes . . . Diesem entsprechend verheißen alle Religionen für die Vorzüge des Willens oder Herzens einen Lohn jenseits des Lebens, in der Ewigkeit; keine aber für die Vorzüge des Kopfes, des Verstandes. Die Tugend erwartet ihren Lohn in jener Welt; die Klugheit hofft ihn in dieser; das Genie weder in dieser, noch in jener: es ist sein eigener Lohn."

Auf *sittliche* Eigenschaften gründen sich dauernde Freundschaften. Wer wird nicht lieber einen redlichen, gutmütigen Menschen, als einen bloß geistreichen zum Freunde wählen? Denn Geist, Genie und Schönheit werden von der Güte des Herzens überstrahlt und verdunkelt. „Sogar der beschränkteste Verstand, wie auch die groteske Häßlichkeit, werden, sobald die ungemeine Güte des Herzens sich in ihrer Begleitung kund gethan, gleichsam verklärt, umstrahlt von einer Schönheit höherer Art, indem jetzt aus ihnen eine Weisheit spricht, vor der jede andere verstummen muß. Denn die Güte des Herzens ist eine transscendente Eigenschaft, gehört einer

über dieses Leben hinausreichenden Ordnung der Dinge an und ist mit jeder andern Vollkommenheit inkommensurabel. Wo sie in hohem Grade vorhanden ist, macht sie das Herz so groß, daß es die Welt umfaßt, so daß jetzt Alles in ihm, nichts mehr außerhalb liegt; da sie ja alle Wesen mit dem eigenen identifiziert. Alsdann verleiht sie auch gegen Andere jene grenzenlose Nachsicht, die sonst Jeder nur sich selber widerfahren läßt. Ein solcher Mensch ist nicht fähig, sich zu erzürnen: sogar wenn etwa seine eigenen, intellektuellen oder körperlichen Fehler den boshaften Spott und Hohn Anderer hervorgerufen haben, wirft er in seinem Herzen nur sich selber vor, zu solchen Äußerungen der Anlaß gewesen zu sein, und fährt daher, ohne sich Zwang anzuthun, fort, Jene auf das liebreichste zu behandeln, zuversichtlich hoffend, daß sie von ihrem Irrtum hinsichtlich seiner zurückkommen und auch in ihm sich selber wiederkennen werden." Intelligenz, Schönheit und Genie erwerben zwar Bewunderung bei den Menschen; aber eigentliche Zuneigung erringen wir nur durch Güte, und, wenn wir uns selbst aufrichtig prüfen, werden wir finden, daß wir auch nach dem Grade unserer Güte unwillkürlich die Schätzung des eigenen Selbst bestimmen. „Eben hierauf beruht es, daß während wir auf die Thorheiten und den Unverstand unserer Jugendjahre gleichgültig, ja mit lächelndem Wohlgefallen zurücksehen, die schlechten Charakterzüge eben jener Zeit, die damals begangenen Bosheiten und Frevel, selbst im späten Alter als unauslöschliche Vorwürfe dastehen und unser Gewissen beängstigen."

Unsere ganze Welterfahrung beweist also den Vorrang, das Primat des Willens und alles dessen, was von ihm abhängt, und fragen wir unser Gewissen, so erhalten wir die gleiche Antwort. Die Jugend, das reife Alter, das Greisenalter, die Zufälligkeiten unseres Lebens, das Ungefähr unserer Begegnungen und tausende und abertausende von Umständen

beeinflussen unsern Gedankengang und verändern ihn unablässig; aber worauf beruht in letzter Linie die Identität unserer Person? Beruht sie auf der Form des Leibes, die sich in allen Teilen, den Ausdruck des Blickes ausgenommen, verändert? Auf dem Gedächtnis, welches schwächer werden oder sich ganz und gar verlieren kann? Nein. „Sie beruht auf dem identischen Willen und dem unveränderlichen Charakter desselben. Er eben auch ist es, der den Ausdruck des Blicks unveränderlich macht. Im Herzen steckt der Mensch, nicht im Kopf. Zwar sind wir, infolge unserer Relation mit der Außenwelt, gewohnt, als unser eigentliches Selbst das Subjekt des Erkennens, das erkennende Ich zu betrachten, welches am Abend ermattet, im Schlafe verschwindet, am Morgen mit erneuerten Kräften heller strahlt. Dieses ist jedoch die bloße Gehirnfunktion und nicht unser eigenes Selbst. Unser wahres Selbst, der Kern unseres Wesens ist das, was hinter jenem steckt und eigentlich nichts Anderes kennt, als wollen und nicht wollen, zufrieden und unzufrieden sein, mit allen Modifikationen der Sache, die man Gefühle, Affekte und Leidenschaften nennt. Dies ist das, was jenes Andere hervorbringt, nicht mitschläft, wenn jenes schläft, und ebenso, wenn dasselbe im Tode untergeht, unversehrt bleibt."

Hinter dem Selbst, dem Ich, dem erkennenden Subjekt, welches nur eine bloße Gehirnfunktion ist, befindet sich ein anderes Ich, der ureigenste Kern unseres Wesens, der sich in dem Willen zum Leben äußert und unzerstörbar ist. Die „Unzerstörbarkeit" ist das letzte, oberste, eigentümliche Merkmal, das Schopenhauer dem Willen zuschreibt und das er durch das folgende Gleichnis Goethes, dessen Grundgedanken Goethe, wie er sagt, ihm entlehnt habe, erklärt. „Unser Geist," sagte Goethe einmal zu Eckermann, „ist ein Wesen ganz unzerstörbarer Natur: es ist ein Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es ist der Sonne ähnlich, die bloß unsern irdischen

Augen unterzugehen scheint, die aber eigentlich nie untergeht, sondern unaufhörlich fortleuchtet." Diese Worte sind einem im Jahre 1824 stattgefundenen Gespräche entlehnt; nun hatte Schopenhauer bereits in der ersten Auflage seines Buches gesagt: „Die wirkliche Sonne brennt ohne Unterlaß, während sie nur scheinbar in den Schoß der Nacht sinkt; daher, wenn ein Mensch den Tod als seine Vernichtung fürchtet, es nicht anders ist, als wenn man dächte, die Sonne könne am Abend klagen: ‚Wehe mir! ich gehe unter in ewige Nacht!'" Schopenhauer setzt zur Erklärung seines Bildes hinzu: „Die Erde wälzt sich vom Tage in die Nacht; das Individuum stirbt, aber die Sonne selbst brennt ohne Unterlaß ewigen Mittag. Dem Willen zum Leben ist das Leben gewiß, die Form des Lebens ist Gegenwart ohne Ende, gleichviel wie die Individuen, Erscheinungen der Idee, in der Zeit entstehen und vergehen, flüchtigen Träumen zu vergleichen.[1])" Goethes Gedanke ist einfach und klar, der Gedanke Schopenhauers wird dagegen dadurch, daß ihn Schopenhauer weiter auszuführen und zu erklären sucht, widerspruchsvoll. Wenn der Wille der Kern des Menschen ist, mit dem Menschen identisch und zudem unzerstörbar ist, wie kann dann der Mensch vernichtet werden, wenn der Wille am Leben bleibt? Es ist das eine jener Fragen, welche Schopenhauers Jünger ihm zuweilen stellten und die zu beantworten er sich weigerte, indem er erklärte, sie seien transscendentaler Art und der Philosoph sei nicht verpflichtet, alle Welträtsel zu lösen.

---

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, viertes Buch, § 54. Anmerkung.

Siebzehntes Kapitel.

Die Platonischen Ideen. Das Schöne.

Schopenhauers Philosophie hat zwei Vorgänger, den Kantischen Rationalismus und den Platonischen Idealismus. Seine Theorie der Erkenntnis stammt von Kant, das Gemälde, welches er von den Künsten entwirft, ist von Plato beeinflußt. Platos Ideen sind der herrlichste, poetischste Ausdruck, der dem Idealismus je geworden ist. Die Ideen, die einzigen Wirklichkeiten, deren nur unvollkommene Nachbildungen die angeblich wirklichen Gegenstände sind, werden bei Schopenhauer zu „Musterbildern" der Arten, zu unmittelbaren Äußerungen des Willens und sind wie dieser über die Bedingungen von Zeit und Raum erhaben. Die Ideen sind immer und werden niemals, während die Individuen, die sie in unsern Augen darstellen, werden, d. h. entstehen und vergehen.

Die Ideen sind wie Formen, in welchen sich der allgemeine Wille zum Leben vereinzelt. Sie sind der Seinsgrund der Erscheinungen und durchdringen als solche das Mineralreich, das Pflanzenreich und das Tierreich, in denen die Erscheinung immer die Beziehung der Dinge zum denkenden Subjekt oder die Beziehungen der Dinge unter sich angibt und die Idee das innerste Wesen ausdrückt.

„Wenn die Wolken ziehen, sind die Figuren, welche sie bilden, ihnen nicht wesentlich, sind für sie gleichgültig; aber

daß sie als elastischer Dunst, vom Stoß des Windes zusammengepreßt, weggetrieben, ausgedehnt, zerrissen werden; dies ist ihre Natur, ist das Wesen der Kräfte, die sich in ihnen objektivieren, ist die Idee; nur für den individuellen Beobachter sind die jedesmaligen Figuren. —

„Dem Bach, der über Steine abwärts rollt, sind die Strudel, Wellen, Schaumgebilde, die er sehen läßt, gleichgültig und unwesentlich; daß er der Schwere folgt, sich als unelastische, gänzlich verschiebbare, formlose, durchsichtige Flüssigkeit verhält, dies ist sein Wesen, das ist, wenn anschaulich erkannt, die Idee . . .

„Was in Wolken und Bach erscheint, ist der schwächste Nachhall jenes Willens, der vollendeter in der Pflanze, noch vollendeter im Tier, am vollendetsten im Menschen hervortritt . . . Wer dieses wohl gefaßt hat und den Willen von der Idee, und diese von ihrer Erscheinung zu unterscheiden weiß, dem werden die Weltbegebenheiten nur noch, sofern sie die Buchstaben sind, aus denen die Idee des Menschen sich lesen läßt, Bedeutung haben, nicht aber an und für sich . . . In den mannigfaltigen Gestalten des Menschenlebens und dem unaufhörlichen Wechsel der Begebenheiten wird er als das Bleibende und Wesentliche nur die Idee betrachten, in welcher der Wille zum Leben seine vollkommenste Objektivität hat und welche ihre verschiedenen Seiten zeigt in den Eigenschaften, Leidenschaften, Irrtümern und Vorzügen des Menschengeschlechts, in Eigennutz, Haß, Liebe, Furcht, Kühnheit, Leichtsinn, Stumpfheit, Schlauheit, Witz, Genie u. s. w., welche alle, zu tausendfältigen Gestalten (Individuen) zusammenlaufend und gerinnend, fortwährend die große und die kleine Weltgeschichte aufführen, wobei es an sich gleichviel ist, ob, was sie in Bewegung setzt, Nüsse oder Kronen sind. Er wird endlich finden, daß es in der Welt ist wie in den Dramen des Gozzi, in welchen allen immer die-

selben Personen auftreten, mit gleicher Absicht und gleichem Schicksal; die Motive und Begebenheiten freilich sind in jedem Stücke andere, aber der Geist der Begebenheiten ist derselbe; die Personen des einen Stückes wissen auch nichts von den Vorgängen in andern, in welchen doch sie selbst agierten; daher ist, nach allen Erfahrungen der früheren Stücke, doch Pantalone nicht behender und freigebiger, Tartaglia nicht gewissenhafter, Brighella nicht beherzter und Kolombine nicht sittsamer geworden.[1])"

Wie vermögen wir nun die Ideen zu erkennen? Wie sollen wir sie von den Individuen unterscheiden, die nur ihr vergängliches, unvollkommenes Abbild sind, und von den Erscheinungen, in denen sie sich nur dunkel äußern? Dadurch, daß wir, je nachdem sich das zu erkennende Objekt verändert, auch die Bedingungen unseres Erkenntnisvermögens verändern.

Ursprünglich steht unsere Erkenntnis im Dienste unseres Willens und bezweckt die Unterhaltung und Entwicklung unseres physischen Lebens. Nicht die Dinge an und für sich, sondern die Beziehungen der Dinge zu uns und ihre Beziehungen untereinander hat sie im Auge. Wenn sie einen Gegenstand vor sich hat, so fragt sie nicht: „was ist er?" sondern „wo, wann und warum ist er?" und dann vor allem: „was kann er für uns sein?" Unsere gewöhnliche Erkenntnis unterscheidet sich wesentlich durch zwei Merkmale: was die Objekte betrifft, so beschäftigt sie sich nur mit ihren Beziehungen, und, was uns anbelangt, so ist sie unserer Persönlichkeit untergeordnet. Sie ist also von zwei Seiten zugleich begrenzt und unterjocht und muß sich, wenn sie in das Bereich der reinen Ideen eintreten will, von dieser doppelten Dienstbarkeit loslösen und sich völlig frei machen.

---

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, drittes Buch, § 35.

Aber nur beim Menschen vermag die Erkenntnis sich frei zu machen. „Bei den Tieren ist diese Dienstbarkeit der Erkenntnis unter dem Willen gar nie aufzuheben. Bei den Menschen tritt solche Aufhebung nur als Ausnahme ein. Dieser Unterschied zwischen Mensch und Tier ist äußerlich ausgedrückt durch die Verschiedenheit des Verhältnisses des Kopfes zum Rumpf. Bei den unteren Tieren sind beide noch ganz verwachsen, bei allen ist der Kopf zur Erde gerichtet, wo die Objekte des Willens liegen; selbst bei den oberen sind Kopf und Rumpf noch viel mehr Eines, als beim Menschen, dessen Haupt dem Leibe frei aufgesetzt erscheint, nur von ihm getragen, nicht ihm dienend. Diesen menschlichen Vorzug stellt im höchsten Grade der Apoll von Belvedere dar; das weitumherblickende Haupt des Musengottes steht so frei auf den Schultern, daß es dem Leibe ganz entwunden, der Sorge für ihn nicht mehr unterthan erscheint.[1])"

Vollkommene Uneigennützigkeit, Vergessen der Persönlichkeit sind die Merkmale der sich zu den reinen Ideen erhebenden Erkenntnis. „Wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt . . ., die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingiebt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtsein ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer; indem man nach einer sinnvollen deutschen Redensart sich gänzlich in diesen Gegenstand verliert, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen vergißt . . ., wenn also das Objekt aus aller Relation zu etwas außer ihm, das Subjekt aus aller Relation zum Willen getreten ist, dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches,

[1]) Drittes Buch, § 33.

sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektivität des Willens auf dieser Stufe." Der Kunstausdrücke seines Systems entkleidet, besagt Schopenhauers Gedanke, daß das Ideal kein Gegenstand der Analyse, sondern der Betrachtung ist und daß die von ihm beeinflußte Kunst ein Spiel der frei das Schauspiel des Alls genießenden, von den Bedürfnissen und Nöten des gemeinen Daseins befreiten Phantasie ist; dies war auch die Ansicht eines andern berühmten Kantianers, nämlich Schillers. So verstanden, ist die Betrachtung eine Art mystischer Vereinigung mit der Natur. „Wer sich in die Anschauung der Natur so weit vertieft und verloren hat, daß er nur noch als rein erkennendes Subjekt da ist, wird eben dadurch unmittelbar inne, daß er als solches die Bedingung, also der Träger der Welt und alles objektiven Daseins ist, da dieses nunmehr als von dem seinigen abhängig sich darstellt. Er zieht also die Natur in sich hinein, so daß er sie nur noch als ein Accidenz seines Wesens empfindet. In diesem Sinne sagt Byron:

‚Sind Berge, Welten, Himmel nicht ein Teil
Von mir und meiner Seele, ich von ihnen?'[1])"

Die reine, selbstlose Betrachtung und die daraus entspringende enge Vereinigung mit der Natur sind die erste Bedingung der Kunst, in der wir alle Regeln der Kunst kurz zusammenfassen können. Die Kunst hat ihren Ursprung in der Erkenntnis der Ideen, und ihr Zweck besteht in der Mitteilung dieser Erkenntnis. Dadurch unterscheidet sich auch ihr Objekt wesentlich von dem sämtlicher Wissenschaften. Die Natur- und historischen Wissenschaften beruhen auf dem Kausalitätsprinzip. Die mathematischen Wissenschaften erforschen die Zeit und den Raum. Alle drei haben die Erscheinung,

[1]) Drittes Buch, § 34. — Byron, Childe Harold, dritter Gesang:
„Are not the mountains, waves and skies, a part
Of me and of my soul, as I of them?"

d. h. die dem Wechsel unterworfene Welt, zum Gegenstande. Die Kunst ist die Vorstellung der Welt in dem, was sie Bleibendes hat. „Während die Wissenschaft, dem rast- und bestandlosen Strom vielfach gestalteter Gründe und Folgen nachgehend, bei jedem erreichten Ziel immer wieder weiter gewiesen wird und nie ein letztes Ziel, noch völlige Befriedigung finden kann, so wenig als man durch Laufen den Punkt erreicht, wo die Wolken den Horizont berühren; so ist dagegen die Kunst überall am Ziel. Denn sie reißt das Objekt ihrer Kontemplation heraus aus dem Strome des Weltlaufs und hat es isoliert vor sich, und dieses Einzelne, was in jenem Strom ein verschwindend kleiner Teil war, wird ihr ein Repräsentant des Ganzen, ein Äquivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen; sie bleibt daher bei diesem Einzelnen stehen, das Rad der Zeit hält sie an, die Relationen verschwinden ihr: nur das Wesentliche, die Idee, ist ihr Objekt.[1])"

Der Genius, der die Künste inspiriert, ist die Fähigkeit und Anlage zur Betrachtung der Ideen. Seine Vorbedingung besteht im völligen Vergessen der Persönlichkeit und der Interessen und Bestrebungen des alltäglichen Lebens. Er ist durch und durch objektiv, d. h. auf die äußere Welt gelenkt; er ist nur noch rein erkennendes Subjekt, „klares Weltauge", und dies so anhaltend, als nötig ist, um das Aufgefaßte in einer bestimmten Kunst zu verwirklichen und, „was in schwankender Erscheinung schwebt, mit dauernden Gedanken zu befestigen". Gewöhnlich wird als wesentlicher Bestandteil der Genialität die Phantasie hingestellt, und zwar nach Schopenhauers Ansicht mit Recht; man begeht aber einen Irrtum, wenn man beide auch völlig miteinander identifizieren will. Die Phantasie kann dem Genius helfen, das Werk der Natur zu vervollkommnen; sie läßt ihn

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, drittes Buch, § 36.

in den Dingen nicht das sehen, was die Natur hineingelegt hat, sondern was sie hineinlegen wollte und auch unfehlbar hineingelegt hätte, wenn sie nicht bloß eine ungleiche Arbeiterin, eine oft treulose Bevollmächtigte der Idee wäre. Wo aber die Phantasie allein regiert, da ergötzt sie sich damit, Luftschlösser zu bauen, die zwar der Selbstsucht und der eigenen Laune zusagen, aber dem Auge nur Beziehungen, und zwar ganz aus der Luft gegriffene Beziehungen, vorgaukeln. Die Phantasie erweitert zwar den poetischen Gesichtskreis; aber ganz allein könnte sie ihn nicht ausfüllen.

Der gewöhnliche Mensch, „diese Fabrikware der Natur, wie sie solche täglich zu Tausenden hervorbringt", sieht nur die Beziehungen der Dinge. Bietet sich ihm ein Gegenstand dar, so sucht er ihn schnell unter einen Begriff zu bringen, und interessiert sich dann nicht weiter dafür. Eine Landschaft, in der sich nur Bäume, Flüsse und Felsen befinden, ist für ihn leer; sogar vor der Natur bedarf er der Gesellschaft, wenigstens der eines Buches. Der Maßstab eines Menschen, das Kennzeichen seines Wertes ist seine Fähigkeit, die Einsamkeit zu ertragen. Der Geniale verweilt nicht lange bei den Beziehungen der Dinge; er betrachtet ihr Wesen und verspätet und gefällt sich in dieser Betrachtung. Daher beträgt er sich auch oft so ungeschickt im Leben. „Während dem gewöhnlichen Menschen sein Erkenntnisvermögen die Laterne ist, die seinen Weg beleuchtet, ist es dem Genialen die Sonne, welche die Welt offenbar macht." Im Gespräch denkt der Geniale weniger an die Person, zu der er spricht, als an die Sache, von der er spricht und die seinen Geist beschäftigt. Oft sagt er, was besser verschwiegen bliebe. Er ist zu Monologen geneigt. Schließlich hat er auch Schwächen, die sich dem Wahnsinn nähern; daher wird auch manchmal die dichterische Begeisterung als holder Wahnsinn bezeichnet. Aber alles Elend des Genialen wird durch die Heiterkeit, welche die an-

dauernde Betrachtung des Ideals verleiht und die derjenigen der Götter Epikurs vergleichbar ist, aufgewogen. Der geniale Mensch allein entgeht der Tyrannei des immer fordernden und nie befriedigten Willens, und das Rad des Ixion, auf das wir alle gebunden sind, hört für ihn auf sich zu drehen.

Das Schöne ist die als Gegenstand der Betrachtung dienende Idee selbst. Jedes Ding kann als schön erscheinen, da es der Ausdruck einer Idee ist. Nur müssen dazu die beiden wesentlichen Bedingungen jeder künstlerischen Wahrnehmung erfüllt werden: einerseits müssen wir unserer selbst als des reinen Erkenntnissubjekts bewußt werden, und andererseits darf das Objekt nicht hinsichtlich seiner Beziehungen zu uns selbst oder zu andern Objekten, sondern nur hinsichtlich der von ihm dargestellten Idee betrachtet werden. Das unbedeutendste Objekt kann im Lichte seiner Idee alle Merkmale des Schönen annehmen. Welcher ästhetische Beschauer kann ohne Rührung gewisse Stilleben der niederländischen Maler betrachten, deren Thema nichtssagend scheint, die aber in jeder Einzelheit die ungetrübte, unerschütterliche Heiterkeit des Künstlers atmen? Aber die Objekte können sich doch auch mehr oder minder zum Ausdruck der Schönheit eignen, je nachdem sie die Anschauung der Idee erleichtern oder erschweren, oder je nachdem die Idee selber einer mehr oder minder erhabenen Art in der Stufenleiter der Wesen entspricht. Darum überragt die menschliche Schönheit jede andere Schönheit, und darum besteht auch der höchste Zweck der Kunst darin, in sinnlicher Form das Wesen der Menschheit zu offenbaren.

Unter dem Menschen wird die Pflanzenwelt leicht ein Gegenstand der Betrachtung, weil sie so verschiedenartige Formen aufweist und sich doch dabei unbeweglich verhält. Welcher Mensch vermag, wenn er auch nur mit gewöhnlichem Verstande begabt ist, für den Reiz einer schönen Landschaft völlig unempfänglich zu bleiben?

So lange die Natur sich bloß unsern Blicken darbietet und gewissermaßen nur ein Auge sucht, das sie betrachten soll, erweckt sie in uns nur die Empfindung des Schönen. Stellt sie sich uns jedoch mit einer Kraftentfaltung dar, die unser eigenes Dasein zu bedrohen scheint, und erschüttert sie uns durch den Gegensatz ihrer unermeßlichen Größe zu unserer Schwäche, dann wird unsere Betrachtung gestört, und mit einem Schlage fallen wir wieder aus der Welt der Vorstellung in die Welt des Willens zurück. Mit einer augenblicklichen Anstrengung stemmen wir uns jedoch gegen den Eindruck des Schreckens, der uns ergriffen hat, und zwar sofort, ehe er noch Zeit gefunden, sich festzusetzen. Wir sehen von einer Gefahr ab, die nur eingebildet war; wir treten in die Heiterkeit unserer Betrachtung zurück, und diese gewinnt nur noch durch den erhaltenen Stoß an Weite und an Majestät. Wir fühlen uns als Sieger, nicht nur über unsern eigenen, sondern über den Gesamtwillen; wir empfinden das Gefühl des Erhabenen.

Das Gefühl des Schönen und das Gefühl des Erhabenen berühren sich also in dem gemeinschaftlichen Element der vom Willen unabhängigen Betrachtung. Aber das Gefühl des Erhabenen enthält noch ein weiteres Element, nämlich das feindliche Verhältnis, das wir zwischen dem betrachteten Objekt und uns erkennen und von dem wir uns abzuwenden genötigt sind. Daraus geht hervor, daß, je nachdem dies letztere Element sich mit größerer oder geringerer Kraft und Augenblicklichkeit einstellt, zwischen dem Schönen und dem Erhabenen Übergangsstufen und in dem Erhabenen selbst verschiedene Grade möglich sind.

Eine öde, kahle, weite, stille Ebene, die kein lebendes Wesen, kein Baum, kein Strauch, kein fließendes Gewässer belebt, beängstigt uns anfangs durch die gänzliche Abwesenheit alles dessen, was zu unserer Subsistenz nötig ist. Doch

dieser Eindruck hat nichts drückendes, nichts gewaltsames, und wir überwinden ihn alsbald: es ist ein niedrigerer Grad des Erhabenen.

„In noch höherem Grade kann es folgende Umgebung veranlassen. Die Natur in stürmischer Bewegung: Helldunkel, durch drohende schwarze Gewitterwolken, ungeheure nackte, herabhängende Felsen, welche durch ihre Verschränkung die Aussicht verschließen; rauschende, schäumende Gewässer; gänzliche Öde; Wehklage der durch die Schluchten streichenden Luft. Unsere Abhängigkeit, unser Kampf mit der feindlichen Natur, unser darin gebrochener Wille tritt uns jetzt anschaulich vor Augen; so lange aber nicht persönliche Bedrängnis die Oberhand gewinnt, sondern wir in ästhetischer Beschauung bleiben, blickt durch jenen Kampf der Natur, durch jenes Bild des gebrochenen Willens das reine Subjekt des Erkennens durch und faßt ruhig, unerschüttert, nicht mitgetroffen an eben den Gegenständen, welche dem Willen drohend und furchtbar sind, die Ideen auf. In diesem Kontrast eben liegt das Gefühl des Erhabenen . . .

„Wenn wir uns in die Betrachtung der unendlichen Größe der Welt in Raum und Zeit verlieren, den verflossenen Jahrtausenden und den kommenden nachsinnen, — oder auch, wenn der nächtliche Himmel uns zahllose Welten wirklich vor Augen bringt, und so die Unermeßlichkeit der Welt auf das Bewußtsein eindringt, — so fühlen wir uns selbst zu nichts verkleinert, fühlen uns als Individuum, als belebter Leib, als vergängliche Willenserscheinung, wie ein Tropfen im Ozean, dahinschwinden, ins Nichts zerfließen. Aber zugleich erhebt sich gegen solches Gespenst unserer eigenen Nichtigkeit, gegen solche lügende Unmöglichkeit das unmittelbare Bewußtsein, daß alle diese Welten ja nur in unserer Vorstellung da sind, nur als Modifikationen des ewigen Subjekts des reinen Erkennens, als welches wir uns finden, sobald wir die Indi-

vidualität vergessen, und welches der notwendige, der bedingende Träger aller Welten und aller Zeiten ist. Die Größe der Welt, die uns vorher beunruhigte, ruht jetzt in uns; unsere Abhängigkeit von ihr wird aufgehoben durch ihre Abhängigkeit von uns. Dies Alles kommt jedoch nicht sofort in die Reflexion, sondern zeigt sich als ein nur gefühltes Bewußtsein, daß man in irgend einem Sinne (den allein die Philosophie deutlich macht) mit der Welt Eines ist und daher durch ihre Unermeßlichkeit nicht niedergedrückt, sondern gehoben wird . . . Es ist Erhebung über das eigene Individuum, Gefühl des Erhabenen.[1])"

Dies letzte Beispiel kann als Übergang zu einer andern Art des Erhabenen dienen, zu dem Erhabenen, das sich einzig auf den Menschen bezieht und an dem die Natur unbeteiligt ist. Eine Heldentat oder eine Tat der Selbstverleugnung scheinen uns erhaben, weil sie das gewöhnliche Maß der menschlichen Kräfte und Tugenden überschreiten. Wir fühlen jedoch, daß es immer noch die Menschheit ist, die sich uns dabei zeigt, dieselbe Menschheit, der auch wir angehören, und dadurch, daß wir uns in Gedanken der moralischen Größe eines unserer Mitmenschen zugesellen, erhöhen wir uns selber.

In allen seinen Spielarten fügt das Gefühl des Erhabenen zum Gefühl des Schönen noch eine geistige Anstrengung, die sein Verständnisvermögen vermehrt. Aber sonst sind beide Gefühle gleicher Natur und haben ein gleiches charakteristisches Element: sie erzeugen einen rein beschaulichen Zustand. Das menschliche Wesen vergißt für einen Augenblick die Sorge um seine Erhaltung und die Einflüsterungen des Eigennutzes. Es ist eine flüchtige Erlösung, ein Vorgeschmack der vollständigen Befreiung durch jene Aufhebung des „Willens zum Leben", in der Schopenhauers Ethik ihren Gipfel findet.

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, drittes Buch, § 39.

Achtzehntes Kapitel.

Die Künste.

Die Künste geben die Schönheit oder, was auf dasselbe hinauskommt, die Ideen wieder, so wie sie sich auf der Stufenleiter der Wesen äußern. Auf der untersten Stufe herrschen die Elementarkräfte der Materie, die ersten, einfachsten, dumpfesten Sichtbarkeiten des Willens, „die Grundbaßtöne der Natur". Dies sind hauptsächlich die Schwere und die Starrheit, zwei entgegengesetzte Kräfte, welche das Leben des Steins und die in ihm vorhandene Äußerung des Willens ausmachen. Den Kampf zwischen diesen beiden Kräften hervortreten zu lassen, ist die Aufgabe der schönen Architektur: Schopenhauer beseitigt und schließt nämlich von vornherein aus dem Gebiet der Kunst die praktische Architektur aus, deren Zweck nur darin besteht, dem Menschen oder dem Tiere ein Obdach zu verschaffen.

Wenn die Masse eines Gebäudes nur der Schwere gehorchte, so würde sie in einen formlosen, dem Erdkörper fest verbundenen Klumpen zusammensinken; aber die Starrheit, diese andere Eigenschaft der Materie oder, um mit Schopenhauer zu sprechen, diese andere Äußerung des Willens in der Natur, kommt dazu und erhält das Gebäude im Gleichgewicht. So vermag z. B. das Gebälk nur mittelst der Säule die Erde zu drücken; das Gewölbe, welches sich selber trägt und in dem

jeder Stein zugleich Last und Stütze ist, befriedigt sein Streben zur Erdmasse hin nur durch Vermittelung der Pfeiler. So enthält und versöhnt die Kunst die entgegengesetzten Kräfte, macht ihren Widerstreit sichtbar und verwandelt ihn in Harmonie. Zur Schönheit des Gebäudes ist es notwendig, daß jeder Teil ein genau im Verhältnis zu seiner Starrheit stehendes Gewicht trage und selber nicht mehr und nicht weniger gestützt werde, als es nötig ist. Eine Säule, welche nichts trägt, oder eine gewundene Säule, die sich unter ihrer Last zu biegen scheint, sind geschmacklos. Ein viereckiger Pfeiler, an dem die Diagonale die Seitenlänge übertrifft, hat ungleiche, durch keinen Zweck gerechtfertigte Stärken; daher behagt auch dem Auge ein solcher Pfeiler weniger, als eine runde Säule. Die Verzierungen, wie die der Kapitäle und Architraven, gehören der Skulptur an; die Architektur läßt sie zu, kann aber auch ohne sie auskommen. Im ganzen genommen ersetzt die Theorie Schopenhauers, der man das Verdienst der Originalität nicht ableugnen kann, die Linienharmonie durch das Gleichgewicht der Kräfte, d. h. die nur in die Augen fallende äußere Symmetrie durch eine gewisse innere Symmetrie, die gleichzeitig zu den Augen und zum Geiste spricht. Schopenhauer hält den Süden für das wahre Vaterland der ästhetische Zwecke verfolgenden Baukunst: in Indien, Ägypten, Griechenland und Rom hat diese ihre vollkommensten Gebilde gezeitigt; im Norden machen das rauhe Klima und die ungleichmäßige Temperatur Verschläge, enge Fenster und spitze Dächer erforderlich, und da die Kunst dort ihre eigene Schönheit nicht frei entfalten darf, muß sie sich auf die kleinen Einzelzierate legen und dazu die Hilfe der Skulptur in Anspruch nehmen.

Ihren höchsten und zugleich eigentümlichsten Gegenstand findet die Skulptur in der menschlichen Schönheit, d. h. in dem vollkommensten Ausdruck des durch den Verstand erleuchteten

Willens. Die Schönheit kann von einem doppelten Standpunkt, von dem des Raumes und von dem der Zeit aus betrachtet werden. Im Raume findet sie ihren Ausdruck in der Form; die schöne Form ist die Schönheit im engeren Sinne des Wortes. In der Zeit äußert sie sich durch die Bewegung und deren Zeichen, die Haltung. Die Schönheit der Bewegung ist die Grazie. Das charakteristische Merkmal der Grazie ist das Ebenmaß; sie will nichts zu viel und nichts zu wenig. Das Zuviel verrät sich durch unmäßige Geberden oder verdrehte Stellungen; das Zuwenig erzeugt Steifheit. Die Grazie muß ungezwungen sein, sonst ist es keine Grazie mehr; sie muß dem Auge die Absicht, welche die Bewegung geboten hat, genau sichtbar machen. Schönheit kann der Grazie entraten; aber Grazie ohne Schönheit existiert nicht, weil die Ungezwungenheit der Bewegung einen harmonisch gebauten Leib vorausgesetzt. Beide miteinander vereinigt sind die höchste Offenbarung des Willens in der Natur und der würdigste Gegenstand unserer idealen Betrachtung.

Wie gelingt es dem Künstler, die Schönheit zu verwirklichen? Etwa durch Nachahmung der Natur, wie man gewöhnlich meint? Nein; denn woran soll er die vollkommenen Werke der Natur erkennen und sie unter ihren mißlungenen Versuchen herausfinden, wenn er nicht in sich ein Schönheitsideal trägt, das ihm zur Richtschnur dienen kann? Hat denn die Natur auch je einen in allen Teilen vollkommen schönen Menschen hervorgebracht? Oder soll nach einer weitverbreiteten Ansicht, die z. B. auch Xenophon dem Sokrates zuschreibt, der Künstler die an viele Menschen einzeln verteilten schönen Teile zusammensuchen und aus ihnen ein schönes Ganzes zusammensetzen? Auch nicht; denn es fragt sich sofort wieder: woran soll er erkennen, daß gerade diese Formen die schönen sind und jene nicht? Wir erkennen die Schönheit unmittelbar, weil sie nur der vollkommene Ausdruck des in uns

selbst vorhandenen Willens ist. Der gewöhnliche Mensch hat davon nur eine unbestimmte Ahnung. Der geniale Künstler hat die volle, klare Wahrnehmung. „Er versteht die Natur gleichsam ‚auf halbem Worte' und spricht nun rein aus, was sie nur stammelt. Die Schönheit der Form, welche ihr in tausend Versuchen mißlingt, drückt er dem harten Marmor auf, stellt sie der Natur gegenüber, ihr gleichsam zurufend: ‚Das war es, was du sagen wolltest!' und ‚Ja, das war es!' hallt es aus dem Kenner wieder. Nur so konnte der geniale Grieche den Urtypus der menschlichen Gestalt finden und ihn als Kanon der Schule der Skulptur aufstellen." [1])

Da die Skulptur die mit Grazie vereinigte Schönheit zum Gegenstand hat, liebt sie das Nackte und leidet Bekleidung nur, sofern diese die Formen nicht verbirgt. Sie bedient sich der Gewandung nicht als einer Verhüllung, sondern als eines indirekten Mittels zur Andeutung der Stellung oder der Haltung des Körpers. Das Nackte ist für die griechische Skulptur, — und Literatur, kann man hinzusetzen, — eine Form der Einfachheit. Die Griechen „sprachen nackt"; sie wußten zwischen Schönheit der Sprache und affektiertem Stil zu unterscheiden.

Wenn auch die Schönheit einer bestimmten Äußerung der Idee entspricht, so ist sie doch keineswegs unveränderlich; sie vereinzelt sich in den Individuen und wird alsdann zum Charakter. Der Charakter ist die Schönheit des Individuums, gleichwie die Schönheit der Charakter der Gattung ist. Die Alten haben ihn, so bestimmt und klar auch ihr Schönheitsideal war, in verschiedenen Grundtypen verkörpert. Bacchus, Apollo, Herkules, Antinous unterscheiden sich von einander, ohne daß einer darum weniger schön als der andere wäre; ein jeder drückt die Idee der Menschheit in einer anderen

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, drittes Buch, § 45.

Gestalt aus. Weit entfernt, sich einander auszuschließen oder zu beeinträchtigen, bringen sich Charakter und Schönheit gegenseitig zur Geltung: die Schönheit veredelt den Charakter; der Charakter belebt die Schönheit. Charakter ohne Schönheit wird übertriebene Individualität, übermäßige Originalität, Karikatur. Schönheit ohne Charakter ist kalte, leere, akademische Form. In der Skulptur wird der Charakter durch die Züge des Gesichts, durch die Bewegungen und Haltungen, sowie durch die Form des Leibes ausgedrückt; zu diesen Ausdrucksmitteln fügt die Malerei andere, die Farbe, das Licht und vor allem den Blick.

In der Malerei erscheint die Schönheit selten anders als im Verein mit dem Charakter. Ihr Bereich ist das menschliche Leben in der ganzen Ausdehnung seiner Betätigungen. Die alltäglichste und anscheinend unbedeutendste Handlung kann einen Einblick in das Wesen der Menschheit eröffnen, wenn die Hand des Genies sie vergegenwärtigt. Nach Schopenhauer gibt es eigentlich gar keine Stufenordnung, keine Skala des Wertes und der Würdigkeit zwischen den verschiedenen Vorwürfen, die den Pinsel eines Künstlers zu reizen vermögen. Das Stilleben eines niederländischen Malers hat für ihn dieselbe Bedeutung wie ein großes historisches Gemälde, das zudem noch oft einer Erklärung bedarf, um verstanden zu werden. Er unterscheidet zwischen der von ihm so genannten „äußeren" oder „nominalen" und der „inneren" oder „realen" Bedeutung eines Gemäldes. Die nominale Bedeutung betrifft die Geschichte oder auch die Literatur; die reale Bedeutung allein gehört der Kunst an und interessiert den Kenner. „Eine für die Geschichte höchst bedeutende Handlung kann an innerer Bedeutsamkeit eine sehr alltägliche und gemeine sein, und umgekehrt kann eine Scene aus dem alltäglichen Leben von großer innerer Bedeutsamkeit sein, wenn in ihr menschliche Individuen und menschliches Thun und Wollen

bis auf die verborgensten Falten in einem hellen und deutlichen Lichte erscheinen. Auch kann bei sehr verschiedener äußerer Bedeutsamkeit die innere die gleiche und selbe sein, so z. B. für diese gleich gelten, ob Minister über der Landkarte um Länder und Völker streiten oder Bauern in der Schenke über Spielkarten und Würfeln sich gegenseitig ihr Recht darthun wollen." [1]) Zur Erklärung der gemachten Unterschiede führt Schopenhauer den oft behandelten Vorwurf von Moses' Errettung aus den Fluten des Nils an. Die nominale Bedeutung „sei Moses von der ägyptischen Prinzessin gefunden, ein für die Geschichte höchst wichtiger Moment; die reale Bedeutung hingegen, das der Anschauung wirklich Gegebene, ist ein Findelkind von einer vornehmen Frau aus seiner schwimmenden Wiege gerettet: ein Vorfall, der sich öfter ereignet haben mag. Das Kostüm allein kann hier jenen bestimmten historischen Fall dem Gelehrten kenntlich machen; aber das Kostüm ist nur für die nominale Bedeutung gültig, für die reale aber gleichgültig: denn diese letztere kennt nur den Menschen als solchen, nicht die willkürlichen Formen."

Alles, was der Gedanke in ein Gemälde hineinträgt, ist für die auf das Auge unmittelbar hervorgebrachte Wirkung eher schädlich als nützlich. Nach diesem Prinzip verwirft Schopenhauer die Allegorie, welche Winckelmann gerade als den erhabensten Gegenstand der Kunst betrachtete. „Eine Allegorie ist ein Kunstwerk, welches etwas anderes bedeutet, als es darstellt. Aber das Anschauliche, folglich auch die Idee, spricht unmittelbar und ganz vollkommen sich selbst aus und bedarf nicht der Vermittelung eines Anderen, wodurch es angedeutet werde . . . Durch die Allegorie soll immer ein Begriff bezeichnet und folglich der Geist des Beschauers von der dargestellten, anschaulichen Vorstellung weg auf eine ganz

[1]) Drittes Buch, § 48.

andere, abstrakte, nicht anschauliche, geleitet werden, die völlig außer dem Kunstwerke liegt: hier soll also Bild oder Statue leisten, was die Schrift, nur viel vollkommener, leistet." [1]) Die „Nacht" von Correggio, der „Genius des Ruhmes" von Hannibal Caracci, die „Horen" von Poussin sind schöne Bilder; aber sie sind nur schön an innerer Schönheit, durch die Figuren, die sie unserm Auge darbieten. Als Allegorien „leisten sie nicht mehr als eine Inschrift". In der „Nacht" von Correggio ist das von dem Kinde ausgehende übernatürliche Licht sogar, trotz der schönen Ausführung, eine physische Unmöglichkeit. Schopenhauer verweist die Allegorie an die Poesie, und, auf Winckelmann zurückkommend, schließt er mit den Worten, man könne die größte Empfänglichkeit und das richtigste Urteil über das Kunstschöne in der Würdigung eines einzelnen Werkes an den Tag legen, ohne jedoch imstande zu sein, vom Wesen des Schönen und der Kunst abstrakte und eigentlich philosophische Rechenschaft zu geben, ebenso wie man sehr edel und tugendhaft sein und ein sehr zartes, bei den einzelnen Fällen mit der Genauigkeit einer Goldwage entscheidendes Gewissen haben könne, ohne deshalb imstande zu sein, die ethische Bedeutsamkeit der Handlung philosophisch zu ergründen.

Ehe Schopenhauer das Gebiet der plastischen Künste verläßt, betont er nochmals die unbedingte Pflicht des Künstlers, zu den Augen und zur Einbildungskraft zu sprechen. Der abstrakte Begriff, die historische oder moralische Anspielung, die Allegorie, das Symbol können seiner Ansicht nach wohl den bloß Neugierigen oder den oberflächlichen Beobachter interessieren, aber das konkrete, sichtbare Bild, die unmittelbare Wahrnehmung der Idee sind für den Kenner gemacht, der selber mehr oder weniger Künstler ist und in letzter Instanz urteilt. „Allem Gesagten zufolge ist nun der Begriff, so nützlich er für das

[1]) Drittes Buch, § 50.

Leben, und so brauchbar, notwendig und ergiebig er für die Wissenschaft ist, für die Kunst ewig unfruchtbar. Hingegen ist die aufgefaßte Idee die wahre und einzige Quelle jedes echten Kunstwerkes. In ihrer kräftigen Ursprünglichkeit wird sie nur aus dem Leben selbst, aus der Natur, aus der Welt geschöpft, und auch nur von dem echten Genius oder von dem für den Augenblick bis zur Genialität Begeisterten. Nur aus solcher unmittelbaren Empfängnis entstehen echte Werke, die unsterbliches Leben in sich tragen. Eben weil die Idee anschaulich ist und bleibt, ist sich der Künstler der Absicht und des Zieles seines Werkes nicht in abstracto bewußt; nicht ein Begriff, sondern eine Idee schwebt ihm vor; daher kann er von seinem Thun keine Rechenschaft geben: er arbeitet, wie die Leute sich ausdrücken, aus bloßem Gefühl und unbewußt, ja instinktmäßig. Hingegen Nachahmer, Manieristen, imitatatores, servum pecus, gehen in der Kunst vom Begriffe aus; sie merken sich, was an echten Werken gefällt und wirkt, machen sich es deutlich, fassen es im Begriff, also abstrakt auf, und ahmen es nun offen oder versteckt mit kluger Absichtlichkeit nach. Sie saugen gleich parasitischen Pflanzen ihre Nahrung aus fremden Werken und tragen gleich den Polypen die Farbe ihrer Nahrung. Ja man könnte im Vergleichen noch weiter gehend, behaupten, sie glichen Maschinen, die, was man hineinlegt, zwar sehr fein zerhacken und durcheinander mengen, aber nie verdauen können, so daß sich die fremden Bestandteile noch immer wiederfinden, aus der Mischung hervorsuchen und sondern ließen; der Genius allein gliche dagegen dem organischen, assimilierenden, umwandelnden und produzierenden Leibe. Denn er wird von den Vorgängern und ihren Werken zwar erzogen und gebildet, aber befruchtet wird er nur vom Leben und der Welt selbst unmittelbar, durch den Eindruck des Anschaulichen. . . . Das Zeitalter, d. h. die jedesmalige stumpfe Menge kennt selbst nur Begriffe und

klebt daran, nimmt daher manirierte Werke mit schnellem und lautem Beifall auf: dieselben sind aber nach wenig Jahren schon ungenießbar, weil der Zeitgeist, d. h. die herrschenden Begriffe sich geändert haben, auf denen allein jene wurzeln konnten. Nur die echten Werke, welche aus der Natur, dem Leben unmittelbar geschöpft sind, bleiben wie diese selbst ewig jung und stets urkräftig. Denn sie gehören keinem Zeitalter, sondern der Menschheit an; und wie sie eben deshalb von ihrem eigenen Zeitalter, welchem sich anzuschmiegen sie verschmähten, lau aufgenommen, und weil sie die jedesmalige Verirrung desselben mittelbar und negativ aufdeckten, spät und ungern anerkannt wurden; so können sie auch dafür nicht veralten, sondern sprechen auch in der spätesten Zeit immer noch frisch und immer wieder neu an; dann sind sie auch dem Übersehen und Verkanntwerden nicht ferner ausgesetzt, da sie gekrönt und sanktioniert dastehen durch den Beifall der wenigen urteilsfähigen Köpfe, die einzeln und sparsam in den Jahrhunderten erscheinen (apparent rari nantes in gurgite vasto) und ihre Stimme ablegen, deren langsam wachsende Summe die Autorität begründet, welche ganz allein jener Richterstuhl ist, den man meint, wenn man an die Nachwelt appelliert." [1])

Die Künste wenden sich nur an zwei von unseren fünf Sinnen, und zwar an die edlen, das Gesicht und das Gehör. Die bildenden Künste machen den Anteil des Gesichts aus, die Musik den des Gehörs. Die Musik hat mit den bildenden Künsten das Ausschließen des begrifflichen oder abstrakten Elements gemein; sie widersetzt sich sogar dem begrifflichen noch energischer als die bildenden Künste und dringt in ihrem Bemühen, über die Erscheinung hinauszugehen, noch tiefer in das Wesen der Dinge ein. Sie drückt nicht nur die erste Äuße-

[1]) Drittes Buch, § 49.

rung des Willens, d. h. die Ideen, sondern den Urquell der Ideen, den Willen selber, aus. In ihrem freien Hervorbrechen aus dem Schoße des menschlichen Bewußtseins verdolmetscht sie alle Regungen des „Willens zum Leben", der das Weltall beseelt. Sie ist die Universalsprache und so klar und deutlich, wie die Anschauung selbst, und doch, gerade weil sie so dicht das Wesen der Dinge berührt, hat sie etwas unnennbares, geheimnisvolles an sich. „Das unaussprechlich Innige aller Musik, vermöge dessen sie als ein so ganz vertrautes und doch ewig fernes Paradies an uns vorüberzieht, so ganz verständlich und doch so unerklärlich ist, beruht darauf, daß sie alle Regungen unseres innersten Wesens wiedergiebt, aber ganz ohne die Wirklichkeit und fern von ihrer Qual." [1]) Schopenhauers Beobachtungen über die Tonkunst rühren von seinem Aufenthalt in Dresden her. Wir wissen sogar, daß er in seinen letzten Jugendjahren in Dresden die beiden Entdeckungen machte, die ihn zu einer neuen Philosophie anregten, nämlich, daß man das kantische „Ding an sich" Willen nennen müsse und daß der unmittelbare, adäquate Ausdruck des Willens die Musik sei. Die Zusammenstellung dieser beiden anscheinend so weit von einander entfernten Tatsachen ist für Schopenhauer bezeichnend und zeigt, wie bedeutend die Phantasie beim Aufbau seines Systems beteiligt war.

Gewisse Beziehungen, die er zwischen der Tonsprache und den Äußerungen des Willens aufstellt, sind ganz äußerlicher Art und zeigen nur, wie sehr er sich in der Fortsetzung und Weiterentwicklung seines Vergleiches gefiel. Daß beispielsweise die vier Stimmen der Harmonie, Baß, Tenor, Alt und Sopran, oder die vier Tonzeichen des Vollakkords, Grundton, Terz, Quinte und Oktave, den vier Stufen der Wesenleiter, d. h. dem Mineralreich, dem Pflan-

[1]) Drittes Buch, § 52.

zenreich, dem Tierreich und dem Menschen entsprechen, ist nichts als eine geistreiche Spielerei. Aber andere Bemerkungen zeugen von tiefer Beobachtung, rühren von einem Mann her, der die Musik liebt, versteht und ihre Wirkungen empfunden hat, und erklären uns, zum Teil wenigstens, den Einfluß Schopenhauers auf Richard Wagner. Ist doch nach Richard Wagner Schopenhauer der erste Philosoph, der eine deutliche Erklärung der Wirkungen der Musik zu geben und ihr selber einen Platz in der Gesamtheit der Künste anzuweisen vermochte.[1]) Schopenhauer schreibt: „Wie nun das Wesen des Menschen darin besteht, daß sein Wille strebt, befriedigt wird und von neuem strebt, und so immerfort, ja sein Glück und Wohlsein nur dieses ist, daß jener Übergang vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch rasch vorwärts geht, da das Ausbleiben der Befriedigung Leiden, das des neuen Wunsches leeres Sehnen, languor, Langweile ist: so ist, dem entsprechend, das Wesen der Melodie ein stetes Abweichen, Abirren vom Grundton, auf tausend Wegen, nicht nur zu den harmonischen Stufen, zur Terz und Dominante, sondern zu jedem Ton, zur dissonanten Septime und zu den übermäßigen Stufen, aber immer folgt ein endliches Zurückkehren zum Grundton; auf allen jenen Wegen drückt die Melodie das vielgestaltete Streben des Willens aus, aber immer auch durch das endliche Wiederfinden einer harmonischen Stufe, und noch mehr des Grundtones, die Befriedigung." Die Erfindung einer Melodie durch den musikalischen Genius bedeutet also die Enthüllung der tiefsten Geheimnisse des menschlichen Herzens. Je nach dem Schwung, der Bewegung, die der Komponist seiner Melodie verleiht, offenbart er in einer Sprache, die seine eigene Vernunft nicht versteht und die einer Stimme der Natur vergleichbar ist, unwillkürlich und un-

[1]) Vgl. Wagners Aufsatz über Beethoven im neunten Bande seiner gesammelten Werke (Leipzig, 1898, dritte Auflage).

mittelbar dieſe oder jene Regung des Willens. „Wie ſchneller Übergang vom Wunſch zur Befriedigung und von dieſer zum neuen Wunſch Glück und Wohlſein iſt, ſo ſind raſche Melodien, ohne große Abirrungen, fröhlich; langſame, auf ſchmerzliche Diſſonanzen geratende und erſt durch viele Takte ſich wieder zum Grundton zurückwindende ſind, als analog der verzögerten, erſchwerten Befriedigung, traurig. Die Verzögerung der neuen Willensregung, der languor, würde keinen andern Ausdruck haben können, als den angehaltenen Grundton, deſſen Wirkung bald unerträglich wäre. Dieſem nähern ſich ſchon ſehr monotone, nichtsſagende Melodien. Die kurzen faßlichen Sätze raſcher Tanzmuſik ſcheinen nur vom leicht zu erreichenden, gemeinen Glück zu reden; dagegen das Allegro maestoso, in großen Sätzen, langen Gängen, weiten Abirrungen, ein größeres, edleres Streben nach einem fernen Ziel und deſſen endliche Erreichung bezeichnet. Das Adagio ſpricht vom Leiden eines großen und edlen Strebens, welches alles kleinliche Glück verſchmäht. Aber wie wundervoll iſt die Wirkung von Moll und Dur! Wie erſtaunlich, daß der Wechſel eines halben Tons, der Eintritt der kleinen Terz ſtatt der großen, uns ſogleich ein banges, peinliches Gefühl aufzwingt, von welchem uns das Dur wieder ebenſo augenblicklich erlöſt. Das Adagio erlangt im Moll den Ausdruck des höchſten Schmerzes, wird zur erſchütterndſten Wehklage."

All dieſe Gefühle gibt die Muſik in ihrer Allgemeinheit wieder. Sie drückt nicht dieſen oder jenen beſtimmten Schmerz, dieſe oder jene einzelne Freude aus, ſondern die Freude und den Schmerz ſelbſt, welches auch immer das menſchliche Weſen ſein mag, das ſie empfindet, und welches auch der Grund iſt, der ſie hervorgerufen hat. Sie gibt die Quinteſſenz der Empfindung, ohne irgend eine beſondere Abſtufung, ohne irgend einen individuellen Zug, und trotzdem verſteht ſie ein jeder, als ob ſie ſich an ihn allein wendete. Daher kommt

es, „daß unsere Phantasie versucht, jene ganz unmittelbar zu uns redende, unsichtbare und doch so lebhaft bewegte Geisterwelt zu gestalten und sie mit Fleisch und Bein zu bekleiden, also dieselbe in einem analogen Beispiel zu verkörpern." Das ist der Ursprung des Gesanges mit Worten und in letzter Linie auch der Oper. Wenn aber die Musik sich den Worten anzuschließen sucht, so darf sie sich niemals unterordnen; immer muß sie sich erinnern, daß sie als Sprache des Herzens sich selber genügt und daß dieser jede andere Sprache nachsteht. Sie rückt uns das innerste Wesen der Dinge näher, während die andern Künste nur dessen Außenseite zeigen. Diese Eigenschaft der Musik erklärt gewisse eigenartige Wirkungen, die sie in uns hervorbringt. Sie erklärt, „daß, wenn zu irgend einer Szene, Handlung, Vorgang, Umgebung eine passende Musik ertönt, diese uns den geheimsten Sinn derselben aufzuschließen scheint und als der richtigste und deutlichste Kommentar dazu auftritt; ingleichen, daß es dem, der sich dem Eindruck einer Symphonie ganz hingiebt, ist, als sähe er alle möglichen Vorgänge des Lebens und der Welt an sich vorüberziehen; dennoch kann er, wenn er sich besinnt, keine Ähnlichkeit angeben zwischen jenem Tonspiel und den Dingen, die ihm vorschwebten." Man könnte die Welt ebenso verkörperte Musik, als verkörperten Willen nennen. Diese Analogie oder vielmehr diese Parallele führt Schopenhauer dazu, über die nachahmende Musik den Stab zu brechen, obwohl die großen Meister selbst sie nicht immer verschmäht haben; denn die nachahmende Musik ahmt nicht den Willen, sondern die Erscheinung nach; die wahre Musik vermag dagegen nur den Regungen unseres innersten Wesens eine Stimme zu geben. Sie ist wie Gott: sie kennt nur das Herz.

Neunzehntes Kapitel.

Geschichte und Dichtkunst.

Die Kunst hat die gesamte Natur zum Bereich, aber ihr Hauptgegenstand bleibt immer die Menschheit. Ist der Künstler nicht ein Mensch und ist die Welt nicht „seine Vorstellung"? Wie ist es da zu verwundern, daß er sich in Gedanken in den Mittelpunkt dieser Welt, in der er doch nur einen so kleinen Platz inne hat, versetzt und daß die ihn umgebenden Dinge zusamt den gestirnten Himmeln ihm nur noch als der Hintergrund eines Gemäldes, als eine Dekoration auf der Bühne erscheinen, auf der sich das Schauspiel seines Schicksals abspielt?

Die Entschleierung des menschlichen Geschickes ist auch das Werk der Poesie und letzten Endes auch die Aufgabe, die sich die Geschichte stellt. Aber wenn auch Geschichte und Dichtkunst anscheinend das gleiche Objekt haben, so fassen sie es doch von verschiedenen Seiten ins Auge, und gewähren auch dem Philosophen nicht dasselbe Interesse.

Schopenhauer hat immer eine ungerechte Verachtung gegen die Geschichte an den Tag gelegt. Wie vermochte er, der in allem nur die direkte Wahrnehmung, den unmittelbaren Anblick der Dinge schätzte, auch die Geschichte zu würdigen, die nur auf fremdem Zeugnis fußt? Als Knaben tadelte ihn schon seine Mutter, weil er die Historiker zu gunsten der Dichter vernachlässigte, und späterhin änderte er hierin nichts an seinen Gewohnheiten.

Was wirft er der Geschichte vor? Erstlich setzt er sie auf die gleiche Linie mit der sinnlichen Erfahrung, der immer nur aus Bruchstücken bestehenden, beschränkten Erscheinungskenntnis. „Zwar lehrt auch Erfahrung, lehrt auch Geschichte den Menschen kennen; jedoch öfter die Menschen als den Menschen; d. h. sie geben mehr empirische Notizen vom Benehmen der Menschen gegeneinander, woraus Regeln für das eigene Verhalten hervorgehen, als daß sie in das innere Wesen des Menschen tiefe Blicke thun ließen.“ [1])

Obgleich die Dichtung nur ein Werk der Einbildungskraft ist, ist sie für den Philosophen doch weit belehrender, als die Geschichte, die sich nur auf die Beobachtung zu gründen vorgibt; denn die Dichtung gibt uns die allgemeine Wahrheit, die Wahrheit der Idee, die Geschichte hingegen nur die einzelne, flüchtige und mutmaßliche Wahrheit. „Der Dichter stellt mit Wahl und Absicht bedeutende Charaktere in bedeutenden Situationen dar; der Historiker nimmt beide, wie sie kommen. Ja, er hat die Begebenheit und die Personen nicht nach ihrer innern, echten, die Idee ausdrückenden Bedeutsamkeit anzusehen und auszuwählen, sondern nach der äußern, scheinbaren, relativen, in Beziehung auf die Verknüpfung, auf die Folgen, wichtigen Bedeutsamkeit. Er darf nichts an und für sich, seinem wesentlichen Charakter und Ausdrucke nach, sondern muß alles nach der Relation, in der Verkettung, im Einfluß auf das Folgende, ja besonders auf sein eigenes Zeitalter betrachten. Darum wird er eine wenig bedeutende, ja an sich gemeine Handlung eines Königs nicht übergehen; denn sie hat Folgen und Einfluß. Hingegen sind an sich höchst bedeutungsvolle Handlungen der Einzelnen, sehr ausgezeichnete Individuen, wenn sie keine Folgen, keinen Einfluß haben, von ihm nicht zu erwähnen. . . . . Wenngleich nun auch, selbst bei jener dem Historiker notwendigen Betrachtungsart, das innere Wesen,

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, drittes Buch, § 51.

die Bedeutsamkeit der Erscheinungen, der Kern aller jener Schalen, nie ganz verloren gehen kann und wenigstens von dem, der ihn sucht, sich noch finden und erkennen läßt; so wird dennoch dasjenige, was an sich nicht in der Relation bedeutend ist, die eigentliche Entfaltung der Idee, bei weitem richtiger und deutlicher in der Dichtung sich finden, als in der Geschichte, jener daher, so paradox es klingt, viel mehr eigentliche, echte, innere Wahrheit beizulegen sein, als dieser."

Dazu kommt noch, daß in diesem Erforschen eines untergeordneten Interesses, in diesem Streben nach der Erscheinungswahrheit, in dem ja, wie gesagt, das einzige Ziel der Geschichte besteht, der leitende Faden sogar oft den Händen des Historikers entgleitet. „Unmöglich kann er alle Data besitzen, alles gesehen und alles erkundet haben; er wird jeden Augenblick vom Original seines Bildes verlassen, oder ein falsches schiebt sich ihm unter, und dies so häufig, daß ich glaube annehmen zu dürfen, in aller Geschichte sei des Falschen mehr als des Wahren. Der Dichter hingegen hat die Idee der Menschheit von irgend einer bestimmten, eben darzustellenden Seite aufgefaßt, das Wesen seines eigenen Selbst ist es, was sich in ihr ihm objektiviert; seine Erkenntnis ist halb a priori; sein Musterbild steht vor seinem Geiste, fest, deutlich, hell beleuchtet, kann ihn nicht verlassen; daher zeigt er uns im Spiegel seines Geistes die Idee rein und deutlich, und seine Schilderung ist bis auf das Einzelne herab wahr wie das Leben selbst." Am höchsten schätzt Schopenhauer in der Geschichte die Reden, welche die alten Historiker ihren Helden in den Mund legen; denn in diesen Reden sind sie „Dichter, ja ihre ganze Behandlungsart des Stoffes nähert sich dem Epischen; dies aber eben giebt ihren Darstellungen Einheit, und läßt sie die innere Wahrheit behalten, selbst da, wo die äußere ihnen nicht zugänglich oder gar verfälscht war."

Vom philosophischen Standpunkte aus findet Schopen-

hauer die Biographien, vornehmlich die Selbstbiographien interessanter, als die eigentliche Geschichte. „Teils nämlich sind bei jenen die Data richtiger und vollständiger zusammenzubringen, als bei dieser, teils agieren in der eigentlichen Geschichte nicht sowohl Menschen, als Völker und Heere, und die Einzelnen, welche noch auftreten, erscheinen in so großer Entfernung, mit so vieler Umgebung und mit so großem Gefolge, dazu verhüllt in steife Staatsgewänder oder schwere, unbiegsame Harnische, daß es wahrlich schwer hält, durch alles dieses hindurch die menschliche Bewegung zu erkennen. Hingegen zeigt das treu geschilderte Leben des Einzelnen in einer engen Sphäre die Handlungsweise der Menschen in allen ihren Nüancen und Gestalten, die Trefflichkeit, Tugend, ja die Heiligkeit Einzelner, die Verkehrtheit, Erbärmlichkeit, Tücke der Meisten, die Ruchlosigkeit Mancher. Dabei ist es ja in der hier allein betrachteten Rücksicht, nämlich in betreff der inneren Bedeutung des Erscheinenden, ganz gleichgültig, ob die Gegenstände, um die sich die Handlung dreht, relativ betrachtet, Kleinigkeiten oder Wichtigkeiten, Bauernhöfe oder Königreiche sind: denn alle diese Dinge, an sich ohne Bedeutung, erhalten solche nur dadurch und insofern, als durch sie der Wille bewegt wird."

Nicht weniger streng ist Schopenhauer gegen jene Wissenschaft, die etwas mit der Geschichte und mehr mit der Philosophie zu tun hat, und die man Philosophie der Geschichte nennt. Er geht mit ihr um so schärfer ins Zeug, als sie ein Lieblingsthema der Hegelschen Schule war. „Alle die, welche solche Konstruktionen des Weltverlaufs, oder, wie sie es nennen, der Geschichte, aufstellen, haben die Hauptwahrheit aller Philosophie nicht begriffen, daß nämlich zu aller Zeit dasselbe ist, alles Werden und Entstehen nur scheinbar, die Ideen allein bleibend, die Zeit ideal. Dies will der Plato, dies will der Kant. [1]) Man soll demnach zu verstehen suchen,

[1]) In seiner Beurteilung der Geschichte vergißt Schopenhauer nur,

was da ist, wirklich ist, heute und immerdar, — d. h. die Ideen (in Platos Sinn) erkennen. Die Thoren hingegen meinen, es solle erst etwas werden und kommen. Daher räumen sie der Geschichte eine Hauptstelle in ihrer Philosophie ein und konstruieren dieselbe nach einem vorausgesetzten Weltplane, welchem gemäß Alles zum Besten gelenkt wird, welches dann finaliter eintreten soll und eine große Herrlichkeit sein wird. Demnach nehmen sie die Welt als vollkommen real und setzen den Zweck derselben in das armselige Erdenglück, welches, selbst wenn noch so sehr von Menschen gepflegt und vom Schicksal begünstigt, doch ein hohles, täuschendes, hinfälliges und trauriges Ding ist, aus welchem weder Konstitutionen und Gesetzgebungen, noch Dampfmaschinen und Telegraphen jemals etwas Besseres machen können. Besagte Geschichts-Philosophen und -Verherrlicher sind demnach einfältige Realisten, dazu Optimisten und Eudämonisten, mithin platte Gesellen und eingefleischte Philister, zudem auch eigentlich schlechte Christen; da der wahre Geist und Kern des Christentums, ebenso wie des Brahmanismus und Buddhaismus, die Erkenntnis der Nichtigkeit des Erdenglücks, die völlige Verachtung desselben und Hinwendung zu einem ganz anderartigen, ja entgegengesetzten Dasein ist." [1])

Wenn Schopenhauer auf die Hegelianer zu sprechen kommt, hat er Mühe seine üble Stimmung zu bezähmen. Die Mehrzahl jener Geschichtskonstruktoren waren allerdings schlechte Christen; sie wußten es auch recht gut, aber das verursachte ihnen die geringsten Bedenken. Die Gebrechlichkeit ihrer Konstruktionen entsprang jedoch nicht gerade der großen Be-

daß Kant ein Mitbegründer der Geschichtsphilosophie war und seine darauf bezüglichen Gedanken in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784) und in seiner Rezension der Herderschen Ideen zur Geschichtsphilosophie (1785) niederlegte.

[1]) Ergänzungen zum dritten Buch, Kapitel 38.

deutung, die sie den wirklichen Tatsachen beimaßen, sondern vielmehr der allzu großen Wichtigkeit, welche sie der Idee — selbstverständlich ebenso von der platonischen wie von der schopenhauerschen sich unterscheidenden hegelschen Idee — zuschrieben. An der Geschichtsphilosophie mißfällt Schopenhauer eigentlich am meisten ihr fast unüberwindlicher Hang zum Optimismus. Der Philosoph, der die Tatsachen genau durchforscht, kommt in die Versuchung, sie bestimmten Gesetzen zu unterwerfen. In ihrer Aufeinanderfolge sieht er einen logischen Verlauf und, je nach seiner Geistesrichtung, einen von der Vorsehung gefaßten und zur Ausführung gebrachten Plan. Dies ist aber, meint Schopenhauer, eine Sinnestäuschung. Die Menschheit schreitet dahin, aber keiner weiß, ob vorwärts oder rückwärts, oder ob sie sich etwa gar bloß in einem Kreise dreht. Jedenfalls wenn etwas Bleibendes in der Flut der Geschehnisse vorhanden ist, so ist dies die Idee der Menschheit, und diese Idee hervortreten zu lassen, ist nicht Sache der Geschichte oder der Geschichtsphilosophie, sondern der reinen Philosophie. „Die wahre Philosophie der Geschichte besteht nämlich in der Einsicht, daß man bei allen diesen endlosen Veränderungen und ihrem Wirrwarr doch stets nur dasselbe, gleiche und unwandelbare Wesen vor sich hat, welches heute dasselbe treibt, wie gestern und immerdar; sie soll also das Identische in allen Vorgängen, der alten wie der neuen Zeit, des Orients wie des Occidents, erkennen und trotz aller Verschiedenheit der speciellen Umstände, der Kostümes und der Sitten, überall dieselbe Menschheit erblicken. Dies Identische und unter allem Wechsel Beharrende besteht in den Grundeigenschaften des menschlichen Herzens und Kopfes, — vielen schlechten, wenigen guten. Die Devise der Geschichte überhaupt müßte lauten: Eadem, sed aliter. Hat einer den Herodot gelesen, so hat er in philosophischer Absicht schon genug Geschichte studiert. Denn da steht schon Alles, was die folgende Welt-

geschichte ausmacht: das Treiben, Thun, Leiden und Schicksal des Menschengeschlechts, wie es aus den besagten Eigenschaften und dem physischen Erdenlose hervorgeht."

So ist also die Geschichte von der Kunst „besiegt" und von der Wissenschaft „abgewiesen". Alles scheint damit gesagt zu sein. Aber in einem letzten Urteil kommt Schopenhauer auf diesen Richterspruch, der ihm wohl selbst allzu gestreng schien, zurück. Was die Vernunft dem Einzelnen, sagt er, das ist die Geschichte dem menschlichen Geschlechte. Vermöge seiner Vernunft nämlich ist der Mensch nicht wie das Tier auf die enge, anschauliche Gegenwart beschränkt; er erkennt auch seine weite Vergangenheit, und aus seiner Vergangenheit kann er auf seine Zukunft Schlüsse ziehen. „Dem nun analog ist ein Volk, das seine eigene Geschichte nicht kennt, auf die Gegenwart der jetzt lebenden Generation beschränkt: daher versteht es sich selbst und seine eigene Gegenwart nicht, weil es sie nicht auf eine Vergangenheit zu beziehen und aus dieser zu erklären vermag; noch weniger kann es die Zukunft antizipieren. Erst durch die Geschichte wird ein Volk sich seiner selbst vollständig bewußt. Demnach ist die Geschichte als das vernünftige Selbstbewußtsein des menschlichen Geschlechtes anzusehen."

Die Definition ist zwar vortrefflich, stimmt aber mit dem, was Schopenhauer soeben in demselben Kapitel gesagt hat, nicht vollkommen überein. Wenn nämlich die Menschheit dazu verurteilt ist, sich in einem Kreise zu drehen, welchen Nutzen kann sie dann aus ihren früheren Erfahrungen ziehen? Schopenhauer versteigt sich bis zu der Behauptung, jede Lücke in der Geschichte sei wie eine Lücke im erinnernden Selbstbewußtsein eines Menschen. Aber ein Tatsachenganzes, in dem keine Lücke klaffen darf, ist doch wohl eine Aufeinanderfolge, eine Verkettung, und welches Gesetz auch man in dieser Verkettung anerkennt, immer bringt man doch etwas

von der sogenannten Geschichtsphilosophie mit hinein. Am höchsten scheint Schopenhauer an der Geschichte die Denkmäler, Tempel, Paläste, Inschriften, ja sogar die geschriebenen Urkunden zu schätzen, weil sie dem Philosophen Gelegenheit liefern, über die Geschicke der Menschheit nachzusinnen. Aber gerade die Verschiedenheit seiner Urteile zeugt von einer gewissen Unbestimmtheit der allgemeinen Abschätzung und Würdigung. Die Geschichte paßt nicht recht in sein System mit hinein; aber ein philosophisches System, das von der historischen Entwicklung der Menschheit abzusehen genötigt ist, ist ein unvollständiges System.

Was die Poesie anbetrifft, so teilt Schopenhauer die verschiedenen Gattungen nach dem Grade ihrer Objektivität ein. Die Poesie ist „die Kunst, durch Worte die Einbildungskraft ins Spiel zu versetzen". Die Worte drücken lediglich allgemeine oder abstrakte Ideen aus; aber diese Ideen stammen selber von den einzelnen Vorstellungen ab, die wir uns von den Dingen gebildet haben. Auf umgekehrtem Wege stellt der Dichter die Worte so zusammen, daß sie vor dem Geist das Bild der Dinge hervorzaubern und daß das Abstrakte wieder konkret wird. „Wie der Chemiker aus völlig klaren und durchsichtigen Flüssigkeiten, indem er sie vereinigt, feste Niederschläge erhält, so versteht der Dichter, aus der abstrakten, durchsichtigen Allgemeinheit der Begriffe, durch die Art, wie er sie verbindet, das Konkrete, Individuelle, die anschauliche Vorstellung gleichsam zu fällen. Die Meisterschaft in der Poesie, wie in der Chemie, macht fähig, allemal gerade den Niederschlag zu erhalten, welchen man eben beabsichtigt." [1])

Der Dichter vermag nur zwei Dinge zu malen, die Welt oder sich selbst. Wenn er sich selbst malt, so muß er gewissermaßen seine Person zu einer höheren Macht erheben, als welche

[1]) Drittes Buch, § 51.

sie die Menschheit darstellt. Indem er das von ihm unter bestimmten Umständen Empfundene ausdrückt, ist er nur völlig wahr, wenn er damit gleichzeitig ausdrückt, was Millionen vergangener, gegenwärtiger oder künftiger Wesen unter entsprechenden Umständen gefühlt haben oder fühlen werden. Sogar der lyrische Dichter ist, wenn er wirklich groß ist, [1]) niemals gänzlich subjektiv. Er malt zuerst die Regungen seines bald befriedigten, bald gehemmten Wollens mit dem Klang der Freude oder der Trauer. Aber zugleich wird er durch den Anblick der umgebenden Natur sich seiner selbst bewußt als Subjekts des reinen, willenlosen Erkennens, und seine krankhafte Unruhe läßt für einen Augenblick nach. Die Empfindung dieses Gegensatzes, dieses Wechselspieles zwischen dem immer tätigen und fast immer leidenden Willen und der unerschütterlichen, heiteren Natur macht den lyrischen Zustand aus.

In den anderen Gattungen der Poesie tritt das subjektive oder persönliche Element mehr und mehr zurück. Es erscheint in der Epik noch mitunter und verschwindet endlich bis auf die letzte Spur im Drama, „welches die objektivste und in mehr als einer Hinsicht vollkommenste, auch schwierigste Gattung der Poesie ist".

Selbst unter den mannigfaltigen Formen der dramatischen Gattung errichtet Schopenhauer eine Rangordnung. Nur einen niederen Rang gewährt er dem Lustspiel, das zwar auch die Leiden und Widerwärtigkeiten des Menschenlebens vor Augen bringt, aber doch, um uns unter allen Umständen bei

---

[1]) Schopenhauer haßt den „mediokren Poeten und Reimschmied", der den Geschmack verdirbt. Kritik und Satire, meint er, sollten ohne alle Nachsicht und Mitleid die mediokren Poeten geißeln, „bis sie zu ihrem eigenen Besten dahin gebracht würden, ihre Muße lieber anzuwenden, Gutes zu lesen, als Schlechtes zu schreiben," und er wünscht ihnen das Los des Marsyas, der selbst den sanften Musengott in Grimm zu versetzen vermochte.

guter Laune zu erhalten, mit Gelingen, Siegen und Hoffen gemischt ist. Es will uns lehren, daß das Leben im ganzen recht gut und besonders kurzweilig sei; es tut freilich wohl daran, bei Zeiten den Vorhang fallen zu lassen, damit wir nicht sehen, was nachkommt. Was das bürgerliche Drama anbelangt, so sind die Unglücksfälle, die es uns darbietet, meistens sehr geringfügig und durch menschliche Hilfe zu beseitigen. „Hingegen sind die Unglücksfälle der Großen und Mächtigen unbedingt furchtbar, auch keiner Abhülfe von außen zugänglich; da Könige durch ihre eigene Macht sich helfen müssen oder untergehen. Dazu kommt, daß von der Höhe der Fall am tiefsten ist. Den bürgerlichen Personen fehlt es demnach an Fallhöhe."

Die erste der poetischen Gattungen, sowohl in Hinsicht auf die Größe der Wirkung als auf die Schwierigkeit der Leistung, ist das Trauerspiel. „Ihr Gegenstand ist die Darstellung der schrecklichen Seite des Lebens, der namenlose Schmerz, der Jammer der Menschheit, der Triumph der Bosheit, die höhnende Herrschaft des Zufalls, und der rettungslose Fall der Gerechten und Unschuldigen. Sie ist ein bedeutsamer Wink über die Beschaffenheit der Welt und des Daseins." Das Wesen der tragischen Gattung besteht darin, „daß sie uns auf den Weg der Entsagung führt". Was Schopenhauer in der Tragödie sieht, *kann* sich allerdings in ihr vorfinden, findet sich aber nicht notwendigerweise in ihr. Sicherlich würden sogar Shakespeare und Corneille, sowie Schiller und Goethe, ohne von Sophokles und Aischylos zu sprechen, einstimmig gegen eine Definition, welche die Tragödie zum Reich des Zufalls und des Triumphes der Bosheit macht, Einspruch erhoben haben. Schopenhauer nennt Dr. Samuel Johnson mit einem seiner Lieblingsschmähworte einen platten Optimisten, weil er Shakespeare die Vernachlässigung der „poetischen Gerechtigkeit" in einigen seiner Dramen vorge-

worfen hat. Schreibt er aber nicht selber der Tragödie einen moralischen Zweck vor, wenn er von ihr verlangt, sie solle den Zuschauer zur Resignation vorbereiten? Die Tragödie lehrt weder Resignation noch Mut noch Tugend noch Laster. Hat sie eine soziale Bestimmung, so besteht diese darin, die Seele durch das Schauspiel großen Heldenmutes und großer Schmerzen zu erheben, und so haben die Griechen sie verstanden. Schopenhauer bequemt eben seine Beurteilung der Tragödie wie die der Geschichte nur den Bedürfnissen seines Systems an.

Ein allen Künsten, von der Baukunst bis zur Dichtkunst, gemeinsames Verdienst besteht nach Schopenhauer darin, daß sie die Wirklichkeit vervollständigen, indem sie dieselbe teils berichtigen, teils ihr eine feste Gestalt verleihen. Die Natur ist launenhaft und oft unzusammenhängend; sie kann ihre Schätze verschleudern, weil sie unerschöpflich ist. Die Kunst geht mit ihren Mitteln sparsam um, weil sie begrenzt sind; sie berechnet ihre Wirkungen, weil sie ihre Kraft konzentrieren muß. In der Natur gefällt uns eine Landschaft, aber in dieser Landschaft hat nicht alles unsere Aufmerksamkeit auf sich gelenkt; falls wir ihre Einzelheiten näher betrachten müßten, würden wir sogar finden, daß diese oder jene Einzelheit die Gesamtwirkung verdirbt. Der Künstler berichtigt oder beseitigt alles, was die Stimmung trübt. Überdies dauert auch das Schauspiel, das uns bezaubert hat, nicht an. Die Sonne braucht nur von einer Wolke verschleiert zu werden, und alles büßt gleich seine leuchtenden Farben ein. Wir selbst sind in dem allgemeinen Wechsel befangen; wir vergehen mit den vergänglichen Dingen, und von unsern Eindrücken bleibt nur eine blasse Erinnerung zurück. Nur die Kunst gewährt dem vergänglichen Bild eine feste Gestalt und verleiht dem flüchtigen Augenblick Dauer. Wie viel Kräfte gehen aber erst im Leben der Völker wie im Leben der Einzelmenschen ver-

loren! Wie viele Menschen können nicht zeigen, was sie zu leisten vermögen, weil die Zeit ihnen nicht günstig ist oder der Zufall sie hemmt! Die Kunst leidet nicht an solchen Zufälligkeiten. Wenn der Dichter einen Charakter schafft, so versetzt er ihn in Verhältnisse, in denen er sich zu entfalten und sich in jedem Lichte zu zeigen vermag. Durch den festen Stempel, den er ihm aufdrückt, prägt er ihn zugleich unserer Einbildungskraft ein. Der mit künstlerischem Sinn begabte Mensch hält in Gedanken den Lauf der Zeit an; er vergißt, daß er nur ein bewegliches Schauspiel vor Augen hat und selber die Kosten der Vorstellung trägt; die Kunst ist die große Versöhnerin und Trösterin inmitten der Unbeständigkeit und Zerstreuung der Dinge.

Zwanzigstes Kapitel.

Freiheit und Charakter.

Wir kommen zum Gipfelpunkt der Philosophie Schopenhauers, zum Ziel aller vorausgegangenen Betrachtungen. Der Mensch hat zuerst in sich ein tätiges Prinzip erkannt, das die Ursache aller seiner Lebensäußerungen darstellt, selber auf keine frühere Ursache zurückgeführt werden kann und seinen Ausdruck, seine sichtbare Form, seine Erscheinung in einem Körper findet: dies Prinzip ist der Wille. Er hat alsdann gefunden, daß dieser Wille mit dem schaffenden, das Weltall erzeugenden Prinzip identisch ist, welches sich durch die ganze Stufenleiter der Wesen hindurch, vom Stein bis hinauf zum Menschen, in vielfachen Formen und Gestalten betätigt, auf den höheren Stufen vom Verstand erleuchtet und schließlich in den Schöpfungen der Kunst und Dichtung seiner selbst bewußt wird. Zuletzt steht der Wille sich nun selbst gegenüber, und da drängt sich ihm die zweifelvolle Frage auf: „welches ist meine Rolle in der Welt? ist mein Werk gut oder schlecht?", und je nach der Antwort, die er sich darauf geben muß, „bejaht" oder „verneint er sich"; nun treiben und spornen ihn nicht bloß Motive mehr an, sondern er wird auch von Quietiven gezügelt und beruhigt.

Auf diese letzte Entwicklungsszene des Willens hatte uns schon die Malerei mit manchem ihrer Werke, wie der heiligen Cäcilie von Rafael, vorbereitet. „Nachdem die Kunst den

Willen in seiner adäquaten Objektivität, den Ideen, durch alle Stufen verfolgt hat, von den niedrigsten, wo ihn Ursachen, dann wo ihn Reize und endlich, wo ihn Motive so mannigfach bewegen und sein Wesen entfalten, endigt (sie) nunmehr mit der Darstellung seiner freien Selbstaufhebung durch das eine große Quietiv, welches ihm aufgeht aus der vollkommensten Erkenntnis seines eigenen Wesens."[1])

Die Kunst ist also ein erster Schritt zur Befreiung des Menschen; sie erlöst ihn zeitweilig von dem Joche des Willens. Zur vollständigen Befreiung des Menschen aber ist es notwendig, daß der durch Lebenserfahrung und beharrliche Verstandesübung erleuchtete Wille seiner Macht über ihn gänzlich entsage.[2])

Hier tritt uns nun vor allem das Problem der Freiheit entgegen, und als tiefdenkender Moralist geht Schopenhauer ihm nicht aus dem Wege. Er verwirft, wie zu erwarten ist, die reine, einfache Freiheit, den freien Willen, die freie Wahlentscheidung, d. h. das Vermögen, sich zwischen mehreren gleicherweise möglichen Handlungen zu entscheiden, ohne dabei einer früheren Bestimmung zu gehorchen; er stellt die Willensfreiheit auf eine Linie mit dem liberum arbitrium indifferentiae oder dem Vermögen, ohne Motiv zu handeln. Eine solche Auffassungsart der Freiheit widerstrebt dem Grundprinzip seiner Lehre von der Überlegenheit des Willens über den Verstand. „Der Wille," sagt er, „wurde als ein Denkakt betrachtet und mit dem Urteil identifiziert, namentlich bei Cartesius und Spinoza."[3]) . . . Danach nun wäre jeder Mensch

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, drittes Buch, § 48.

[2]) Das Wort „Wille" ist hier selbstverständlich immer im Sinne des „Lebenstriebes" und seiner ihn begleitenden Bedürfnisse und Genüsse, also als fast synonym mit „Leidenschaft" aufzufassen.

[3]) Nebenbeigesagt ist diese Behauptung unrichtig, wenigstens inbezug auf Spinoza. Vgl. die Einleitung der Principia philosophiae Cartesianae.

das, was er ist, erst infolge seiner Erkenntnis geworden, er käme als moralische Null auf die Welt, erkennte die Dinge in dieser, und beschlösse darauf, der oder der zu sein, so oder so zu handeln, könnte auch infolge neuer Erkenntnis eine neue Handlungsweise ergreifen, also wieder ein anderer werden. Ferner würde er danach zuvörderst ein Ding für gut erkennen und infolge hiervon es wollen, statt daß er zuvörderst es will und infolge hiervon es gut nennt. Meiner ganzen Grundansicht zufolge nämlich ist jenes Alles eine Umkehrung des wahren Verhältnisses."[1])

Schopenhauer ist zwar ein Anhänger der Freiheit, aber er nimmt folgende aus seinem System logisch abgeleitete, bedeutsame Unterscheidung an. Als Ding an sich, als Prinzip des Universums kann der Wille nur frei sein; da er nichts über sich anerkennt, kann er keiner Bestimmung unterworfen sein. Andererseits wird er durch seine Betätigungen in den Konflikt der Erscheinungen mit hineingezogen. Nun ist jede Erscheinung bedingt; die Natur ist in allen ihren Bestandteilen nur eine Verkettung von Ursache und Wirkung, von Prinzip und Folgerung, und diesem Universalgesetz vermag sich auch die menschliche Tätigkeit nicht zu entziehen. Der an sich freie Wille wird also auch in seinen Äußerungen bestimmt und beeinflußt. Mit dieser Unterscheidung meint Schopenhauer die Freiheit mit der Notwendigkeit versöhnen zu können. „Die Freiheit des Willens als Dinges an sich geht keineswegs unmittelbar auf seine Erscheinung über." Die Person ist nie frei, „obwohl sie die Erscheinung eines freien Willens ist . . . Da aber dennoch jenes freie Wollen es ist, was in der Person und ihrem ganzen Wandel sichtbar wird, so ist auch jede einzelne Tat derselben dem freien Willen zuzuschreiben und kündigt sich dem Bewußtsein unmittelbar als

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, viertes Buch, § 55.

solche an; daher hält jeder a priori (d. h. hier nach seinem ursprünglichen Gefühl) sich auch in den einzelnen Handlungen für frei, in dem Sinne, daß ihm in jedem gegebenen Fall jede Handlung möglich wäre, und erst a posteriori aus der Erfahrung und dem Nachdenken über die Erfahrung erkennt er, daß sein Handeln ganz notwendig hervorgeht aus dem Zusammentreffen des Charakters mit den Motiven."

Die letzten Werke deuten an, in welcher Weise nach Schopenhauer unsere Handlungen bestimmt und beeinflußt werden; die Handlung hängt vom Motiv ab, und das Motiv wird vom Charakter bedingt; in letzter Linie regelt also der Charakter die Richtung unserer Tätigkeit.

Der Charakter ist das Merkmal des Individuums, dasjenige, was ihn im Schoße der Gattung unterscheidet. „Wie jedes Ding in der Natur seine Kräfte und Qualitäten hat, die auf bestimmte Einwirkung bestimmt reagieren und seinen Charakter ausmachen, so hat auch der Mensch seinen Charakter, aus dem die Motive seine Handlungen hervorrufen, mit Notwendigkeit." Aber der Charakter kann mehrere Formen annehmen. Schon Kant hatte den Unterschied zwischen „intelligiblem" und „empirischem" Charakter aufgestellt.[1]) Der erstere ist das unveränderliche, unteilbare Wesen des Individuums; der zweite ist seine Handlungsweise, wie sie sich in der Reihenfolge seiner Handlungen erfahrungsmäßig darstellt. Der empirische Charakter ist gewissermaßen nur die Entfaltung des intelligiblen Charakters in der Zeit und im Raum. „Der Charakter jedes einzelnen Menschen kann, sofern er durchaus individuell und nicht ganz in dem der Species begriffen ist, als eine besondere Idee, entsprechend einem eigentümlichen Objektivationsakt des Willens, angesehen werden. Dieser Akt selbst wäre dann sein intelligibler Cha-

[1]) Kritik der reinen Vernunft, transszendentale Logik; II Dialektik, Buch II, Kap. 2, neunter Abschnitt.

rakter, sein empirischer aber die Erscheinung desselben. Der empirische Charakter ist ganz und gar durch den intelligibeln bestimmt. Der empirische Charakter muß in einem Lebenslauf das Abbild des intelligibeln liefern, und kann nicht anders ausfallen, als das Wesen dieses es fordert. Allein diese Bestimmung erstreckt sich nur auf das Wesentliche, nicht auf das Unwesentliche des demnach erscheinenden Lebenslaufes . . . So z. B. ist es unwesentlich, ob man um Nüsse oder Kronen spielt; ob man aber beim Spiel betrügt oder ehrlich zu Werk geht, das ist das Wesentliche; dieses wird durch den intelligibeln Charakter, jenes durch den äußern Einfluß bestimmt. Wie dasselbe Thema sich in hundert Variationen darstellen kann, so derselbe Charakter in hundert sehr verschiedenen Lebensläufen. So verschiedenartig aber auch der äußere Einfluß sein kann, so muß dennoch, wie er auch ausfalle, der sich im Lebenslauf ausdrückende empirische Charakter den intelligibeln genau objektivieren, indem er seine Objektivation dem vorgefundenen Stoffe faktischer Umstände anpaßt."[1])

Wir haben keine unmittelbare Erkenntnis des intelligibeln Charakters, sogar unseres eigenen nicht. Wir beurteilen die andern nach ihrem Lebenswandel und haben auch keinen andern Maßstab für die Beurteilung unserer selbst. Nur wenn wir uns handeln sehen, können wir sagen, was wir sind und wert sind. Jede unserer Handlungen ist ein weiterer Zug in dem Bilde, das wir im Laufe unseres Lebens von unserer Person malen.

Schopenhauer unterscheidet noch eine dritte Form des Charakters, den erworbenen Charakter, „den man erst im Leben durch den Weltgebrauch erhält, und von dem die Rede ist, wenn man gelobt wird als ein Mensch, der

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, zweites Buch, § 28.

Charakter hat, oder getadelt als charakterlos. Zwar könnte man meinen, daß, da der empirische Charakter als Erscheinung des intelligibeln unveränderlich und, wie jede Naturerscheinung, in sich konsequent ist, auch der Mensch eben deshalb immer sich selbst gleich und konsequent erscheinen müßte und daher nicht nötig hätte, durch Erfahrung und Nachdenken sich künstlich einen Charakter zu erwerben. Dem ist aber anders, und wiewohl man immer derselbe ist, so versteht man jedoch sich selbst nicht jederzeit, sondern verkennt sich oft, bis man die eigentliche Selbstkenntnis in gewissem Grade erworben hat . . . Jeder findet in sich zu allen noch so verschiedenen menschlichen Bestrebungen und Kräften die Anlagen; aber der verschiedene Grad derselben in seiner Individualität wird ihm nicht ohne Erfahrung klar, und wenn er nun zwar zu den Bestrebungen greift, die seinem Charakter allein gemäß sind, so fühlt er doch, besonders in einzelnen Momenten und Stimmungen, die Anregung zu gerade entgegengesetzten, damit unvereinbaren, die, wenn er jenen ersteren ungestört nachgehen will, ganz unterdrückt werden müssen. Denn wie unser physischer Weg auf der Erde immer nur eine Linie, keine Fläche ist, so müssen wir im Leben, wenn wir Eines ergreifen und besitzen wollen, unzähliges Anderes, rechts und links entsagend, liegend lassen. Können wir uns dazu nicht entschließen, sondern greifen wie Kinder auf dem Jahrmarkt nach allem, was im Vorübergehen reizt, dann ist dies das verkehrte Bestreben, die Linie unseres Wegs in eine Fläche zu verwandeln: wir laufen sodann im Zickzack, irrlichtelieren hin und her und gelangen zu nichts . . . Darum ist das bloße Wollen und auch Können an sich noch nicht zureichend, sondern ein Mensch muß auch wissen, was er will, und wissen, was er kann: erst so wird er Charakter zeigen, und erst dann kann er etwas Rechtes vollbringen. Bevor er dahin gelangt, ist er, ungeachtet der natürlichen Konsequenz des empirischen

Charakters, doch charakterlos, und obwohl er im Ganzen sich treu bleiben und seine Bahn durchlaufen muß, von seinem Dämon gezogen: so wird er doch keine schnurgerechte, sondern eine zitternde, ungleiche Linie beschreiben, schwanken, abweichen, umkehren, sich Reue und Schmerz bereiten; dies Alles, weil er, im Großen und Kleinen, so Vieles als dem Menschen möglich und erreichbar vor sich sieht, und doch nicht weiß, was davon allein ihm gemäß und ihm ausführbar, ja, auch nur ihm genießbar ist. Er wird daher Manchen um eine Lage und Verhältnisse beneiden, die doch nur dessen Charakter, nicht dem seinigen, angemessen sind, und in denen er sich unglücklich fühlen würde, wohl gar es nicht einmal aushalten könnte. Denn wie dem Fische nur im Wasser, dem Vogel nur in der Luft, dem Maulwurf nur unter der Erde wohl ist, so jedem Menschen nur in der ihm angemessenen Atmosphäre."[1])

Der erworbene Charakter ist also die Frucht unserer Selbsterkenntnis. Durch die Erfahrung belehrt, wissen wir, was wir wollen und was wir können. Unsere Handlungsweise haben wir jetzt auf „deutlich bewußte, uns stets gegenwärtige Maximen gebracht"; nach diesen wenden wir sie auf die Einzelfälle an und regeln nun unsern Lebenswandel in besonnener Weise, als ob er nicht das Ergebnis unseres Willens, sondern unseres Denkens wäre.

In wieweit vermag der erworbene Charakter von dem empirischen abzuweichen? Mit andern Worten, bis zu welchem Punkte kann der Mensch seinen Charakter bestimmen, beeinflussen oder wenigstens regeln und dessen Verirrungen vorbeugen? Schopenhauers Äußerungen über diese Frage weichen etwas von einander ab, und auch seine Lehre bietet hier eine „zitternde, ungleiche Linie". In ihm stimmt der Moralist, der

[1]) Viertes Buch, § 55.

sich auf die Darlegung der von ihm gemachten Beobachtungen beschränkt, nicht immer mit dem das System behütenden Metaphysiker überein. An der angeführten Stelle scheint es, als ob der Moralist zugebe, wir könnten nicht nur die Befriedigungsmittel unserer Wünsche, sondern auch unsere Wünsche selber verändern, was eben so viel besagt, als der Verstand vermöge den Willen zu leiten und zu lenken. Aber da hält der Metaphysiker den Moralisten an und flüstert ihm ins Ohr, der Lebenswandel sei nur der Ausdruck des Charakters, der Charakter sei die Äußerung des Willens und der Wille sei unveränderlich. Und der Metaphysiker behält schließlich recht. „Nach der alten Ansicht dürfte der Mensch nur überlegen, wie er am liebsten sein möchte, und er wäre es: das ist die Willensfreiheit. Sie besteht also eigentlich darin, daß der Mensch sein eigenes Werk ist, am Lichte der Erkenntnis. Ich hingegen sage: er ist sein eigenes Werk vor aller Erkenntnis und diese kommt bloß hinzu, es zu beleuchten." Schopenhauer gibt sich daher auch gar nicht die Mühe, uns irgend welche moralische Vorschriften zu machen. Selbst in Sachen der Moral muß nach ihm die Philosophie rein theoretisch bleiben, sie ist nur Zuschauerin und muß sich stets rein betrachtend verhalten. „Praktisch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter umzuschaffen, sind alte Ansprüche, die sie bei gereifter Einsicht endlich aufgeben sollte. Die Tugend wird nicht gelehrt, so wenig wie der Genius; ja, für sie ist der Begriff so unfruchtbar und nur als Werkzeug zu gebrauchen, wie er es für die Kunst ist. Wir würden daher ebenso töricht sein, zu erwarten, daß unsere Moralsysteme und Ethiken Tugendhafte, Edle und Heilige, als daß unsere Ästhetiken Dichter, Bildner und Musiker erweckten." Man sagt häufig, sein Schicksal schaffe der Mensch sich selbst; Schopenhauer dagegen sagt, unser Dämon ziehe uns.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Der Weltschmerz.

Wenn der Mensch seiner selbst bewußt geworden ist und endlich weiß, was er will und was er kann, und wenn er dann beginnt, diese Welt zu betrachten, in die ihn ein unbekanntes Schicksal geworfen hat, was findet er dann vor sich? Er gehorcht nicht mehr wie das Tier oder das Kind einem blinden Erhaltungsbedürfnis. Wohl spürt er noch etwas in sich, das ihn zum Handeln und Wünschen treibt, das ihn treibt, aus sich heraus zu gehen und alles, was sich in seinem Bereiche befindet, an sich heranzuziehen. Aber das ist ein helles, klares Streben, ein Streben, welches fähig ist, sich zu beherrschen, sich anzuspornen oder sich zu zügeln, ja sogar sich völlig zu vernichten. Da hält er Einkehr bei sich selber. Ehe er sich weiter ins Leben hinauswagt, wirft er einen Blick auf den gewanderten Weg zurück. Was hatte ihn getrieben, sich so abzumühen und immer weiter zu streben, und was ist ihm gutes davon zurückgeblieben? Mit welchem Preise hat er seine Genüsse bezahlt? Bisher ist er „von seinem Dämon gezogen worden". Soll er d e m noch folgen, jetzt, wo er ihn kennt und wo er sich von ihm befreien kann? — lauter Fragen, die sich auf die eine zurückführen lassen: Ist das Leben den Preis wert, den es uns kostet, und würden wir nicht, falls uns die Wahl frei stände und wir dann das Dasein annähmen, ein Geschäft machen, bei dem wir die Betrogenen wären?

„Es ist wirklich unglaublich, wie nichtssagend und bedeutungsleer, von außen gesehen, und wie dumpf und besinnungslos, von innen empfunden, das Leben der allermeisten Menschen dahinfließt. Es ist ein mattes Sehnen und Quälen, ein träumerisches Taumeln durch die vier Lebensalter zum Tode, unter Begleitung einer Reihe trivialer Gedanken. Sie gleichen Uhrwerken, welche aufgezogen werden, und gehen, ohne zu wissen, warum; und jedesmal, daß ein Mensch gezeugt oder geboren worden, ist die Uhr des Menschenlebens aufs neue aufgezogen, um jetzt ihr schon zahllose Male gespieltes Leierstück abermals zu wiederholen, Satz vor Satz und Takt vor Takt, mit unbedeutenden Variationen. — Jedes Individuum, jedes Menschengesicht und dessen Lebenslauf ist nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeistes, des beharrlichen Willens zum Leben, ist nur ein flüchtiges Gebilde mehr, das er spielend bezeichnet auf sein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine gegen diese verschwindend kleine Weile bestehen läßt, dann auslöscht, neuen Platz zu machen." [1])

So ist das menschliche Leben in seiner allgemeinen, alltäglichen Erscheinung! So flüchtig es auch ist, gefallen könnte es uns dennoch, wenn es wenigstens nichts von uns verlangte. Aber wir müssen es mit Handlungen ausfüllen. Ist doch jedes Wesen für sich nur eine Personifizierung des Willens zum Leben. Aber „leben wollen" ist ja nichts anderes als „streben". Wird das Streben gehemmt, so verwandelt es sich in Leiden; erreicht es seinen Zweck, so verschafft es Befriedigung. Jedoch diese Befriedigung ist nur von kurzer Dauer. Denn alsbald folgt ihr ein neues Streben nach; und dies stete fortgesetzte Streben verursacht, selbst wenn es immer von Glück und Erfolg gekrönt wird, einen Zustand von Unruhe, welcher auch ein Leiden ist.

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, viertes Buch, § 58.

Leben wollen, streben und leiden sind die drei unveränderlichen Entwicklungsstufen eines jeden Daseins. Das Leiden ist um so lebhafter, je mehr der Verstand erleuchtet ist; aber es erscheint bereits bei den untersten Stufen der Tierheit. Alles, was fühlt, ist zum Leiden bestimmt. „Wie die Erscheinung des Willens vollkommen wird, so wird auch das Leiden mehr und mehr offenbar. In der Pflanze ist noch keine Sensibilität, also kein Schmerz: ein gewiß sehr geringer Grad von Leiden wohnt den untersten Tieren, den Infusorien und Radiarien ein; sogar in den Insekten ist die Fähigkeit zu empfinden und zu leiden noch beschränkt; erst mit dem vollkommenen Nervensystem der Wirbeltiere tritt sie in hohem Grade ein, und in immer höheren, je mehr die Intelligenz sich entwickelt. In gleichem Maße also wie die Erkenntnis zur Deutlichkeit gelangt, das Bewußtsein sich steigert, wächst auch die Qual, welche folglich ihren höchsten Grad im Menschen erreicht, und dort wieder um so mehr, je deutlicher erkennend, je intelligenter der Mensch ist; der, in welchem der Genius lebt, leidet am meisten. In diesem Sinne, nämlich in Beziehung auf den Grad der Erkenntnis überhaupt, nicht auf das bloße abstrakte Wissen, verstehe und gebrauche ich hier jenen Spruch des Kohelet: Qui auget scientiam, auget et dolorem". [1])

Aber, kann man einwenden, gibt es denn nicht Augenblicke, in denen das heiße, leidenschaftliche Wollen nachläßt, in denen der Mensch, der in einem ihm als wesentlich erschienenen Punkte Befriedigung erlangt hat, nichts mehr wünschen mag, sondern im Vollgefühl der Sicherheit seines Daseins nichts weiter verlangt, als seine Tage ruhig dahinfließen zu lassen? Nein, fährt Schopenhauer fort; denn dann, dann erhebt sich vor ihm sein zweiter Feind, der noch furcht-

[1]) Viertes Buch, § 56.

barer ist, als der erste, weil er seine Kräfte lähmt und ihn wehrlos läßt: die Langeweile. „Daher . . . das Streben, die Last des Daseins los zu werden, es unfühlbar zu machen, ‚die Zeit zu töten', d. h. der Langeweile zu entgehen. Demgemäß sehen wir, daß fast alle vor Not und Sorgen geborgenen Menschen, nachdem sie nun endlich alle anderen Lasten abgewälzt haben, jetzt sich selbst zur Last sind und nun jede durchgebrachte Stunde für Gewinn achten, also jeden Abzug von eben jenem Leben, zu dessen möglichst langer Erhaltung sie bis dahin alle Kräfte aufboten. Die Langeweile aber ist nichts weniger, als ein gering zu achtendes Übel; sie malt zuletzt wahre Verzweiflung auf das Gesicht." [1])

So schwingt das Leben, gleich einem Pendel, hin und her, zwischen dem Schmerz und der Langeweile, die noch schlimmer ist, als der Schmerz. Die Befriedigung ist nur eine Befreiung; sie bewirkt nur ein augenblickliches Verstummen des Bedürfnisses, das alsbald unter einer anderen Form wiedererscheint. Wir genießen die Befriedigung nur mittelbar, durch die Erinnerung an das vorhergegangene Entbehren. Das Leiden hingegen ist uns unmittelbar gegeben. Jedes Vergnügen ist eigentlich und wesentlich immer nur *negativ*. Der Schmerz allein ist *positiv*; und suchen wir ihm durch Fernhalten eines jeden Wunsches zu entrinnen, so haben wir keine andere Zuflucht als einen Zustand dumpfen Dahinschmachtens, ein leeres Sehnen: die Langeweile.

Danach könnte man nach Schopenhauers Ansicht drei verschiedene Lebensformen annehmen, und sie als die Elemente betrachten, aus denen sich jede einzelne Existenz in verschiedenem Maße zusammensetzt. „Erstlich das gewaltige Wollen, die großen Leidenschaften. Es tritt hervor in den großen historischen Charakteren, es ist geschildert im Epos und Drama;

[1]) Viertes Buch, § 57.

es kann sich aber auch in der kleinen Sphäre zeigen, denn die Größe der Objekte mißt sich hier nur nach dem Grade, in welchem sie den Willen bewegen, nicht nach ihren äußeren Verhältnissen. Sodann zweitens das reine Erkennen, das Auffassen der Ideen, bedingt durch Befreiung der Erkenntnis vom Dienste des Willens: das Leben des Genius. Endlich drittens die größte Lethargie des Willens und damit der an ihn gebundenen Erkenntnis, leeres Sehnen, lebenerstarrende Langeweile." [1])

Wie wird sich der Weise bei diesem traurigen Anblick des Lebens verhalten? Der Irrtum der meisten Menschen beruht in ihrem Wahne, der Grund ihres Leidens sei von ihnen unabhängig und bestände außerhalb von ihnen. Ja, wenn der oder jener Umstand eine andere Wendung hätte nehmen können, wenn dieser Zufall möglicherweise nicht eingetreten wäre, dann wäre ein Unglück vermieden worden! Aber das Schicksal kann uns von hundert Seiten fassen; entrinnen wir ihm auf der einen, so packt es uns wieder auf einer anderen. Jeder von uns hat eine gewisse „Kapazität" für den Schmerz: das Maß muß voll werden. Einer, den ein großer Schmerz betroffen hat, übersieht die kleinen Sorgen; ein anderer, den man für glücklich hält, quält sich mit den geringfügigsten Verdrießlichkeiten ab; ein dritter schafft sich eingebildete Leiden, weil er keine wirklichen hat. In Wirklichkeit zahlt jeder seinen Zoll in großer oder kleiner Münze. Der Weise hat erkannt, daß es in der Natur des menschlichen Wesens liegt, niemals volle Befriedigung zu erlangen; er widmet sich daher gleich von Anfang an einem großen Ziel, sei dies nun das Suchen nach Wahrheit, sei es die Verwirklichung des Schönen. Wohl weiß er, daß er dies Ziel niemals erreichen soll, aber er weiß auch, daß er es niemals aufgeben wird. Er lebt stets mit

[1]) Viertes Buch, § 58.

„seinem großen Kummer", zwar immer im Hader mit seinem Geschick, aber wenigstens mit sich selbst versöhnt; so lebt er in einem gewissen melancholischen Gemütszustand, der ihn zwar nicht glücklich machen kann, ihn aber wenigstens vor der Ansteckung mit kleinen Freuden und kleinen Schmerzen behütet.

Der „große Kummer" des Weisen und die Tröstung durch das Ideal sind der am wenigsten pessimistische Teil der Ethik Schopenhauers; aber dieser Teil genügt schon, um ihn von den reinen Pessimisten, den Aposteln der Verzweiflung, zu unterscheiden. Die erklärten und „verstockten" Optimisten fordert er auf, „die Krankenhospitäler, Lazarette und chirurgischen Marterkammern, die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenställe, die Schlachtfelder, Gerichtsstätten und alle die finsteren Behausungen des Elends, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht,"[1]) zu besuchen, damit sie sich von der Schlechtigkeit der Welt überzeugen. Er vergißt nur dabei, daß sich an denselben Stätten auch jene Tugend zeigt, die er selbst für die oberste von allen hält, das menschliche Mitgefühl, das Mitleid.

Die Welt ist schlecht! — Das Leben ist gut! welche von diesen beiden entgegengesetzten Formeln ist die wahre? oder vielmehr, da ja nichts absolut ist, welche enthält am meisten Wahrheit? Zieht man, wie es z. B. Eduard von Hartmann getan hat, die genaue Bilanz des Guten und des Üblen, wie man Soll und Haben eines Kontokorrents aufstellt, und sieht man, auf welcher Seite sich der Überschuß befindet, so ist das eine wenig philosophische Berechnung. Das Glück wird nicht gemessen und nicht beziffert; es ist ein Gefühl, und das Gefühl hat keine Ausdehnung im Raume. Zwei Gefühle können nur nach ihrem Stärkegrad in demjenigen, der sie empfindet,

[1]) Viertes Buch, § 59.

verglichen werden; an und für sich haben sie keinen greifbaren Wert. Es ist also unmöglich zu beweisen, sowohl daß das Gute stärker ist als das Böse, als auch daß das Böse stärker als das Gute ist; denn das ist keine Tatsache der Erfahrung oder der Berechnung.

Bestreiten kann man aber Schopenhauer die Wahrheit des Grundsatzes, von dem er seine sittliche Theorie ableitet: „Leben ist Streben". Ja, wenn die Unbeweglichkeit der Urzustand wäre! Aber ein bewegungsloses Ding ist eine reine geistige Abstraktion; in der Wirklichkeit existiert nichts dergleichen. Selbst die Materie, die man untätig nennt, der man jede Lebenskraft abspricht, ist dem Wesen nach der Ausgangspunkt einer Bewegung; sonst würden wir sie ja gar nicht wahrnehmen. Die Bewegung ist die ursprüngliche, universale Tatsache, die allen Naturerscheinungen zur Grundlage dient. Schopenhauer nennt sie den Willen; ebenso gut könnte er sie das Leben nennen. Das Leben ist also nicht bloß willkürliches oder zufälliges Streben, es ist der natürliche Zustand, die freie, natürliche und unwiderstehliche Ausdehnung und Entwickelung der Wesen. Schopenhauer versäumt keine Gelegenheit, wo er die Philosophen rügen kann, welche die Erfahrung hochmütig verschmähen und an die Spitze ihres Systems einen Grundsatz stellen, dessen Inhalt sie durch Deduktion ausziehen; und doch bildet gerade ein Grundsatz dieser Art die Basis seiner ethischen Theorie.

„Das Streben ist der Schmerz," fährt er fort. Ja, antwortet der „platte Optimist", allerdings, wenn das Streben die Kräfte des Wesens überschreitet! Aber hat die Natur nicht selber die Grenze angedeutet, an der das Streben Halt machen muß? Diese Grenze ist die Ermüdung. Streben, Ermüdung, Ruhe, daß ist der Rhythmus der menschlichen Tätigkeit. Es gibt ein gesundes Streben, das seinen Anlauf abwägt, sich in der Ruhe erholt und gleich allen natürlichen Kundgebungen des Lebens von Genuß und Wohlgefühl begleitet wird; und

es gibt ein ungesundes, von der Leidenschaft überreiztes Streben, das sich ungestüm überstürzt, sich erschöpft und leidet. Schopenhauer hat nur das letztere ins Auge gefaßt, und dies stellt nur eine Seite des Lebens dar, namentlich eine Seite des künstlich unwahren, verwirrten, fieberhaften Lebens, das ein gewisser sozialer Zustand erzeugt. Das ist nicht das gesamte Leben und erst recht nicht das einfache, ursprüngliche und wahre Leben, wie es die Natur geschaffen hat.

Wer hat recht? Der Optimist oder der Pessimist? Alle beide, aber jeder nur in den Grenzen des Teils der allgemeinen Wahrheit, den zu begreifen ihm gegeben ist. Es ist gut, daß es viele Philosophen gibt; denn da der Blick des Menschen stark beschränkt ist und das gute Sehen durch die Betrachtung nur eines Gegenstandes bedingt wird, so können wir mit ihrer Hilfe, und indem wir sie nacheinander zu Rate ziehen, die Dinge vollständig von allen Seiten beobachten, Schopenhauer sah, was er sehen wollte, oder vielmehr was ihn seine Gemütsstimmung zu sehen trieb. Aber er sah es mit solcher Schärfe und er malte es mit so gewaltigen Pinselstrichen, daß sein Gemälde blendet und irre führt und daß es, wenn wir ihn lesen, uns wirklich scheint, als sei die elende Welt, in die er uns führt, die einzige Welt, welche existiert.

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Individuum und Gattung.

Die Not des irdischen Daseins wird in unsern Augen noch durch die ungetrübte, heitere Gleichgültigkeit vermehrt, welche die Natur den von ihr ins Leben gerufenen Wesen gegenüber an den Tag legt. Die Wesen wachsen, vergehen und sterben, ohne daß die Natur dadurch aus ihrer Ruhe gebracht zu werden scheint. Nur eins — Schopenhauer hört nicht auf, es zu wiederholen, — nur eins ist unzerstörbar: der Wille. Er hat seine Formen, in denen er sich äußert; dies sind die Platonischen Ideen. Jeder Idee entspricht eine Gattung, und die Gattung interessiert die Natur; auf sie richtet sich alle ihre Sorge. Daher entzündet sie auch überall den Wunsch der Fortpflanzung und streut die Keime in so verschwenderischer Fülle aus, daß sie die Mehrzahl davon verlieren kann, ohne daß der Quell des Lebens je versiegt. Hat sie nicht eine dreifache Unendlichkeit, die Zeit, den Raum und die Reihe aller möglichen Individuen, vor sich?

„Betrachtet das Insekt auf eurem Wege: eine kleine, unbewußte Wendung eures Fußtrittes ist über sein Leben oder Tod entscheidend. Seht die Waldschnecke, ohne alle Mittel zur Flucht, zur Wehr, zur Täuschung, zum Verbergen, eine bereite Beute für Jeden. Seht den Fisch sorglos im noch offenen Netze spielen; den Frosch durch seine Trägheit von der Flucht, die ihn retten könnte, abgehalten; den Vogel, der den über ihm schwebenden Falken nicht gewahr wird; die

Schafe, welche der Wolf aus dem Busch ins Auge faßt und mustert. Diese Alle gehen, mit wenig Vorsicht ausgerüstet, arglos unter den Gefahren umher, die jeden Augenblick ihr Dasein bedrohen. Indem nun also die Natur ihre so unaussprechlich künstlichen Organismen nicht nur der Raubluft des Stärkeren, sondern auch dem blindesten Zufall und der Laune jedes Narren, und dem Mutwillen jedes Kindes ohne Rückhalt preisgiebt, spricht sie aus, daß die Vernichtung dieser Individuen ihr gleichgültig sei, ihr nicht schade, gar nichts zu bedeuten habe, und daß in jenen Fällen die Wirkung so wenig auf sich habe wie die Ursache. Sie sagt dies sehr deutlich aus und sie lügt nie: nur kommentiert sie ihre Aussprüche nicht; vielmehr redet sie im lakonischen Stil der Orakel. Wenn nun die Allmutter so sorglos ihre Kinder tausend drohenden Gefahren ohne Obhut entgegensendet, so kann es nur sein, weil sie weiß, daß, wenn sie fallen, sie in ihren Schoß zurückfallen, wo sie geborgen sind, daher ihr Fall nur ein Scherz ist." [1])

Wenn die Natur durch den Tod eines Lebewesens nicht mehr als durch das Abfallen eines Blattes berührt wird, so kommt das daher, weil sie des Fortbestehens der Gattung und infolgedessen der unendlichen Fortdauer des Lebens gewiß ist. Die Gattung altert nicht, und aus dem Gefühl ihrer Identität mit der Gattung schöpfen die Individuen die Sorglosigkeit, in der sie leben. Was der Schlaf für das Individuum, ist der Tod für die Gattung. „Wie durch den Eintritt der Nacht die Welt verschwindet, dabei jedoch keinen Augenblick zu sein aufhört, eben so scheinbar vergeht Mensch und Tier durch den Tod, und eben so ungestört besteht dabei ihr wahres Wesen fort." Sogar das Individuum ist seiner Fortdauer gewiß, wenigstens in bezug auf den wesentlichen,

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 41.

unzerstörbaren Teil seines Wesens, den Willen. Aber die untergeordnete Fähigkeit, der Verstand, und mit ihm das Bewußtsein sterben bei jeder Erneuerung des Wesens, bei jeder Wiedergeburt. Daraus geht als eigenartige Folge hervor, daß sich in jedem Abkömmling einer Rasse derselbe, allerdings von einem anderen Verstand begleitete Wille darstellt und daß ein jeder sich eine andere Ansicht von dem Leben und dem, was es ihm zu bieten vermag, bildet, obwohl er dem gleichen Drange gehorcht. So ist der Tod nicht imstande, das Band zwischen den aufeinanderfolgenden Generationen zu zerreißen. „Zwar," setzt Schopenhauer hinzu, „kann, da der Intellekt mit dem Individuo erlischt, jener Wille nicht die Einsicht des einen Lebenslaufes durch die des andern unmittelbar ergänzen. Allein infolge jeder neuen Grundansicht des Lebens, wie nur eine erneute Persönlichkeit sie ihm verleihen kann, erhält sein Wollen selbst eine andere Richtung, erfährt also eine Modifikation dadurch, und was die Hauptsache ist, er hat auf dieselbe von neuem das Leben zu bejahen oder zu verneinen."[1])

Unter dieser Form glaubt Schopenhauer die alte Lehre von der Metempsychose erneuern zu können; er zieht indessen, wie er sagt, für seine Theorie den Namen Palingenesie vor.[2]) Die Metempsychose ist der Übergang der sogenannten einen, unteilbaren Seele aus einem Leib in einen andern; die Palingenesie ist eine Neugeburt mit Hinzufügung neuer Elemente, welche durch die das Wesen ausmachende Fortdauer, d. h. den Willen, mit einander verknüpft werden; und da nach Schopenhauer bei der Vererbung der moralischen Eigenschaften der Wille vom Vater und der Verstand von der Mutter kommt, so lebt in Wirklichkeit der Vater in den Nachkommen fort.[3])

[1]) Ergänzungen zum vierten Buch, § 43.

[2]) Parerga und Paralipomena, zweiter Band, § 140.

[3]) Schopenhauer hat der Lehre von der Erblichkeit der mora-

Bekanntlich hatte Lessing in seinem letzten philosophischen Werke ähnliche Gedanken ausgesprochen; er hütete sich jedoch, in eine Theorie, die ja nur Hypothese war, durch die Zerlegung des menschlichen Wesens in einzelne Bestandteile ein neues hypothetisches Element einzuführen; hätte er eine oder die andere unserer Fähigkeiten preisgeben müssen, so würde er übrigens mit seiner Art, die Dinge aufzufassen nicht den Verstand geopfert haben. „Warum," sagte er, „könnte jeder einzelne Mensch auch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein? Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? weil der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterei der Schule zerstreut und geschwächt hatte, sogleich darauf verfiel? Warum könnte auch Ich nicht hier bereits einmal alle diese Schritte zu meiner Vervollkommnung gethan haben, welche bloß zeitliche Strafen und Belohnung den Menschen bringen können? Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Forschungen zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf einmal so viel zuweg, daß es die Mühe wieder zu kommen etwa nicht lohnt? Darum nicht? — Oder, weil ich es vergesse, daß ich schon da gewesen? Wohl mir, daß ich das vergessen. Die Erinnerung meiner vorigen Zustände würde mir nur einen schlechten Gebrauch des gegenwärtigen zu machen erlauben. Und was ich auf jetzt vergessen muß, habe ich denn das auf ewig vergessen? Oder, weil so zu viel Zeit für mich verloren gehen würde? — Verloren? — Und was habe ich denn zu versäumen? Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?" [1])

lischen Eigenschaften in den Ergänzungen zum vierten Buch (Kap. 43) ein besonderes Kapitel gewidmet, in welchem er zum Beweis seiner Theorie eine große Anzahl Beispiele anführt. Aber selbstverständlich würden Erfahrung und Geschichte ebenso viel entgegengesetzte Beispiele liefern; das bekannte Werk von Th. Ribot (L'Hérédité psychologique) zeigt dies zur Genüge.

[1]) Erziehung des Menschengeschlechts, am Schlusse.

Die Palingeneſie iſt nach Schopenhauer die logiſche Form der Unſterblichkeit. Die tiefe Überzeugung, die jeder Menſch im Grunde ſeines Herzens trägt und die ihm ſagt, daß der Tod ſein eigentliches Weſen nicht erreichen könne, hat die andere Überzeugung, daß ſein Daſein von Urſachen, die ſeiner Geburt vorausgehen, beſtimmt wird, zum Folgeſatz. Was aus dem Nichts gekommen iſt, muß in das Nichts zurück; was nicht vergehen will, muß ſich für ungeboren, für ewig, für zeitlos halten. Was vorher und was nachher iſt, ſind nur zwei gleiche, nach zwei verſchiedenen Richtungen gezogene Linien. „Alſo friſchweg, nicht nach vorgefaßten Grillen, ſondern an der Hand der Natur die Wahrheit verfolgt! Zuvörderſt lerne man beim Anblick jedes jungen Tieres das nie alternde Daſein der Gattung erkennen, welche als ein Abglanz ihrer ewigen Jugend, jedem neuen Individuo eine zeitliche ſchenkt und es auftreten läßt ſo neu, ſo friſch, als wäre die Welt von heute. Man frage ſich ehrlich, ob die Schwalbe des heurigen Frühlings eine ganz und gar andere, als die des erſten ſei, und ob wirklich zwiſchen beiden das Wunder der Schöpfung aus Nichts ſich millionenmal erneuert habe, um eben ſo oft abſoluter Vernichtung in die Hände zu arbeiten. Ich weiß wohl, daß, wenn ich Einem ernſthaft verſicherte, die Katze, welche eben jetzt auf dem Hofe ſpielt, ſei noch dieſelbe, welche dort vor dreihundert Jahren die nämlichen Sprünge und Schliche gemacht hat, er mich für toll halten würde, aber ich weiß auch, daß es ſehr viel toller iſt, zu glauben, die heutige Katze ſei durch und durch und von Grund aus eine ganz andere, als jene vor dreihundert Jahren.“ [1]) Man müßte freilich vorausſetzen, die Katze habe ſich dreihundert Jahre hindurch von Männchen zu Männchen fortgepflanzt und kein weibliches Kätzlein habe durch vorwitziges Dazukommen die Reinheit des Geſchlechts geſtört!

[1]) Ergänzung zum vierten Buche, Kap. 41.

Schopenhauer will das ewige Rätsel des Todes dadurch lösen, daß er einfach die Zeit aus der Zahl der Wirklichkeiten streicht. Die Zeit ist, wie Kant gelehrt hat, nur eine Form unseres Verstandes, eine der Bedingungen, unter denen wir die Dinge wahrnehmen; außer uns hat sie kein Dasein; sie ist ein bloßes Trugbild unseres Geistes. Was wir Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nennen, ist in Wirklichkeit nur ein einziger, unteilbarer, allzeit gegenwärtiger Augenblick. Der Philosoph wird also nicht zu den Menschen sagen: „Ihr habt zwar mit der Geburt begonnen, aber ihr werdet nicht mit dem Tode endigen," sondern: „Ihr existiert, ihr seid kein Nichts," und er wird sie an den dem Hermes Trismegistes zugeschriebenen Ausspruch erinnern: „Was ist, wird immer sein." Und wenn dann das angsterfüllte Herz seine alte Klage wieder ertönen läßt: „Ich sehe alle Wesen aus dem Nichts hervorkommen und nach kurzer Frist wieder ins Nichts zurücksinken," wird der Philosoph erwidern: „Existierst du nicht? Besitzest du nicht den gegenwärtigen Augenblick, jenen kostbaren Augenblick, den ihr alle, Kinder der Zeit, so glühend begehrt? Hast du ihn nicht in deiner Gewalt? Und verstehst du, wie du zu ihm gekommen bist? Kennst du die Wege, die dich zu ihm geführt haben? Kennst du sie genügend, um sagen zu können, sie würden dir durch den Tod verschlossen werden? Das Dasein deines Wesens nach der Zerstörung deines Leibes scheint dir unmöglich und unfaßbar; ist dies aber in höherem Grade der Fall, als dein gegenwärtiges Dasein und der Weg, der dich zu ihm geführt hat? Wie möchtest du zweifeln, daß die geheimen Straßen, die dir zum gegenwärtigen Augenblick geöffnet worden sind, dich gleichfalls zu jedem gegenwärtigen Augenblick leiten werden, den dir die Zukunft vorbehält?"

Die Palingenesie ist eins jener poetischen Phantasiegebilde, die Schopenhauer über sein System ausstäte und über

die des Lesers Einbildungskraft ihre Zügel schießen lassen konnte; seine „Metaphysik der Geschlechtsliebe" ist ein anderes, aber originelleres. „Es liegt etwas ganz Eigenes in dem tiefen unbewußten Ernst, mit welchem zwei junge Leute verschiedenen Geschlechts, die sich zum erstenmal sehen, einander betrachten, dem forschenden und durchdringenden Blick, den sie aufeinander werfen, der sorgfältigen Musterung, die alle Züge und Teile ihrer beiderseitigen Personen zu erleiden haben. Dieses Forschen und Prüfen nämlich ist die Meditation des Genius der Gattung über das durch sie beide mögliche Individuum und die Kombination seiner Eigenschaften."[1]) Wenn das Ergebnis der Prüfung beiderseits günstig ist und dies erste Zusammentreffen eine unmittelbarere Annäherung herbeiführt, so glauben die beiden jungen Leute, daß sie ihrer eigenen Wahl folgen und die Befriedigung eines persönlichen Wunsches nachsuchen, in Wirklichkeit aber lauert auf sie der geheimnisvolle Geist, der über der Fortpflanzung der Gattung wacht und zur Ausführung seiner Pläne Werkzeuge braucht.

Das Mittel, dessen sich der Genius der Gattung bedient, um sich in die Herzen einzuschleichen und sie nach seinen Ansichten zu lenken, ist der Instinkt, der die Geschlechter zueinander zieht und dem, wie jedem Instinkte, das Ziel verborgen ist, nach dem er strebt. Der erste Schritt eines neuen Individuums zum Dasein, sein wirklicher Eintritt ins Leben ist der erste Blick, den die künftigen Eltern miteinander wechseln. Dann scheint eine neue Idee sich anzumelden, die wie alle Ideen sich zu betätigen und sich des Teils der Materie, den ihr das Kausalitätsgesetz gewährt hat, zu bemächtigen strebt. Dies immer ungestümere Streben ist die Leidenschaft, die im Herz der Liebenden entbrennt. Die Leidenschaft ist blind;

[1]) Ergänzungen zum vierten Buche, Kap. 44.

Amor hat eine Binde vor den Augen. Von einem unbekannten inneren Licht erleuchtet, wählt jedoch der Instinkt mit wundersamem Takt, was ihn zu befriedigen vermag. Die Liebesneigung richtet sich zuvörderst auf die Gesundheit, Kraft und Schönheit, folglich auf die Jugend, die der Ausdruck alles dessen ist. Handelt es sich denn nicht vor allem darum, ein lebensfähiges, die wesentlichen Eigenschaften der Gattung vereinigendes Wesen ins Leben zu rufen? Aber der Instinkt oder der Geist, der sich hinter ihm birgt, ist in seiner Wahl noch klarer und bestimmter. Jeder der beiden Liebenden sucht in dem andern die Eigenschaften, die ihm selber abgehen, damit das Wesen, das aus ihnen hervorgehen soll, in harmonischem Zusammenspiel alle Vollkommenheiten, die sie ihm geben können, besitze. Aus diesem Grunde haben nach Schopenhauers Ansicht kleine Männer einen entschiedenen Hang zu großen Weibern und blonde zu braunen und schwarzen. Das Weib weiß auch, daß sie auf das Kind nur den Verstand zu vererben vermag, während der Wille vom Vater kommt. An einem Manne wird sie also dessen Festigkeit, Mut, vielleicht auch dessen Güte und Geradheit fesseln. Mangelnder Verstand wird sie nicht abhalten: haben doch alle Moralisten bemerkt, daß Dummheit nicht bei den Frauen schadet. Männer hingegen werden in ihrer Liebe selten durch die Charaktereigenschaften des Weibes bestimmt. Daher so viele Sokratesse ihre Xanthippen gefunden haben. Immer und überall erdenkt der Genius der Gattung die kommenden Geschlechter. Dieser Genius „verhält sich wie ein Unsterblicher zu Sterblichen, und seine Interessen zu den unsrigen wie unendliche zu endlichen".

Die Intensität des Liebesverlangens wächst mit seiner Individualisierung, d. h. je nachdem es auf einen einzigen Gegenstand gelenkt wird. Der bloße Geschlechtstrieb ist minder heftig als die ausschließliche Leidenschaft; er ist auch

gemeiner, weil er die Gattung bloß der Quantität nach, ohne viel Rücksicht auf die Qualität, zu erhalten strebt. Nun aber kann es geschehen, daß zwischen einem Mann und einem Weib, zwischen ihren körperlichen und sittlichen Eigenschaften eine ausnahmsweise glückliche Übereinstimmung existiert, daß die Natur damit ein tiefes, geheimnisvolles und wie alles, was im Wesen des Dinges an sich liegt, uns unbegreifliches Werk im Auge hat; es kann geschehen, daß ein ganz bestimmtes Individuum, dessen Existenz der Genius der Gattung beabsichtigt, nur von dem und dem Mann und der und der Frau erzeugt werden kann. Dann schöpft die Leidenschaft aus dem Quell, dem sie entsprossen, eine fast übernatürliche Art. „Die Sehnsucht der Liebe, welche an den Besitz eines bestimmten Weibes die Vorstellung einer unendlichen Seligkeit knüpft und einen unaussprechlichen Schmerz an den Gedanken, daß er nicht zu erlangen sei — diese Sehnsucht und dieser Schmerz der Liebe können nicht ihren Stoff entnehmen aus den Bedürfnissen eines ephemeren Individuums, sondern sie sind der Seufzer des Geistes der Gattung, welcher hier ein unersetzliches Mittel zu seinen Zwecken zu gewinnen oder zu verlieren sieht und daher tief aufstöhnt. Die Gattung allein hat unendliches Leben und ist daher unendlicher Wünsche, unendlicher Befriedigung und unendlicher Schmerzen fähig. Diese aber sind hier in der engen Brust eines Sterblichen eingekerkert; kein Wunder daher, wenn eine solche bersten zu wollen scheint und keinen Ausdruck finden kann für die sie erfüllende Ahnung unendlicher Wonne oder unendlichen Wehes!“ Das sind die großen Leidenschaften, die oft aus einem Blick entstehen, wie die Romeos und Julias, und die zum Wahnsinn oder zum Selbstmord führen können.

Der Genius der Gattung steht mit den Schutzgeistern

der Individuen auf beständigem Kriegsfuß. Ausgezeichnete Männer treibt er dazu, böse Drachen und Eheteufel zu Weibern zu nehmen; das Glück ihres Lebens raubt er ihnen für eine kurze Freude; das Geschick der Nationen macht er von einer Laune abhängig. Im Gefühl hiervon, meint Schopenhauer, haben die Alten den Kupido dargestellt als einen, seines kindischen Ansehns ungeachtet, feindseligen, grausamen und daher verschrienen Gott, einen kapriziosen, despotischen Dämonen, aber dennoch als den Herrn der Götter und Menschen. Mörderisches Geschoß, Blindheit und Flügel sind seine Attribute, als Symbole seiner Grausamkeit, seiner Treulosigkeit und seines Unbestands. Hat der Mensch der Gattung seinen Zins gezahlt, so fällt er in seine Armut zurück und merkt, daß er von einem falschen Schein getäuscht worden ist. Dann verläßt Theseus seine Ariadne. Wäre Petrarkas Leidenschaft befriedigt worden, so wäre von dem an sein Gesang verstummt, wie der des Vogels, sobald die Eier ins Nest gelegt sind.

Schopenhauer meint am Schlusse, seine Metaphysik der Liebe möchte wohl den in dieser Leidenschaft Verstrickten mißfallen. Er gibt auch „zum Troste zarter und liebender Gemüter" zu, daß leidenschaftliche Liebe sich in gewissem Maße einer auf Übereinstimmung der Gesinnung gegründeten Freundschaft zugesellen könne. Mit diesen und noch einigen andern Vorbehalten hat seine Theorie sowohl durch ihre feinen Einzelbemerkungen als auch durch die originelle Form, in die sie gekleidet ist, vieles, was philosophische Leser interessieren dürfte. „Aus düster feierlicher Grundstimmung, aus einem Sinne, der allem Kleinen und Weichen abgewandt ist und sich mit der Strenge der metaphysischen Weltschicksale erfüllt hat, wachsen seine Darlegungen in ehernen Zügen heraus." Er hat „eine denkwürdige dichterisch-philosophische Deutung des Geheimnisses der Liebe" vorgetragen, und sein Genius der Gattung ist eine mythologische Personifizierung, die im helle-

nischen Olymp zu thronen würdig wäre. Man müßte ihm bloß Pfeile und Bogen in die Hand geben, aber keine Binde über die Augen legen, um ihn zum Gefährten des Eros zu machen, dessen Versehen er manches Mal wieder gut machen würde.

Dreiundzwanzigstes Kapitel.

Bejahung und Verneinung des Willens.

Der Wille zum Leben äußert sich auf seiner niedrigsten Stufe in der Erhaltung des Körpers, in den Anstrengungen, die ein jedes Wesen macht, um den Bestand seines Daseins und die Verrichtungen seiner Organe zu sichern. Er geht einen Schritt weiter, wenn er die Grenzen der Einzelexistenz überschreitet und sich in der Reihenfolge der zukünftigen Generationen fortzupflanzen strebt. Dies ist die Bejahung des Willens in der physischen Ordnung der Dinge.

Geht man zur sittlichen Ordnung über, so findet man das Individuum im Kampfe mit andern Individuen derselben Gattung, die alle tatsächlich oder nur anscheinend ein gleiches Recht auf die Güter haben, welche die Natur vor ihnen ausgebreitet hat. Der Kampf, der da vor sich geht, ist um so erbitterter, als jeder sich selber mit andern Augen als seine Mitmenschen betrachtet. Jeder findet in sich den ganzen, gesamten Willen als ein unmittelbares, ursprüngliches und von Gewißheit begleitetes Gefühl. Die andern dagegen sind für ihn nur ihm von seinem Verstande geoffenbarte Erscheinungen; sie existieren für ihn nur als Vorstellung, und diese Vorstellung hängt eigentlich nur von ihm ab. Daraus „erklärt es sich, daß jedes in der grenzenlosen Welt gänzlich verschwindende und zu Nichts verkleinerte Individuum dennoch sich zum Mittelpunkt der Welt macht, seine eigene Existenz und Wohlsein vor allem Andern berücksichtigt, ja, auf dem natürlichen

Standpunkte alles Andere dieser aufzuopfern bereit ist, bereit ist, die Welt zu vernichten, um nur sein eigenes Selbst, diesen Tropfen im Meer, etwas länger zu erhalten. Diese Gesinnung ist der Egoismus."[1])

Geht der Egoismus zum Angriff vor, bricht der Wille eines Individuums in das Gebiet ein, in dem sich der Wille eines andern Individuums bejaht, so entsteht das Unrecht, das so jede Gestalt annehmen kann, von der Verletzung des Eigentums bis zum Mordanschlag auf die Person. Das begangene Unrecht nun erheischt das Einschreiten der Gesellschaft, die sich in dem an einem ihrer Mitglieder begangenen Unrecht in ihrer ganzen Gesamtheit bedroht sieht. Das Unrecht zieht die Züchtigung nach sich, nicht als Vergeltung für den Fehler oder das Verbrechen, sondern als eine Vorbeugung ihrer Wiederkehr. Für Schopenhauer ist die Bestrafung nur Verhütungsmaßregel, sie soll den Schuldigen entwaffnen oder diejenigen warnen, die versucht wären, ihn nachzuahmen. Dies unterscheidet Strafe und Rache: die letztere bezieht sich auf das Geschehene, das Vergangene, die erstere ist auf die Zukunft gerichtet. Die Gesellschaft hat nicht das Recht, Böses mit Bösem zu vergelten, ein Leiden zu einem andern Leiden hinzuzufügen; aber sie hat das Recht und die Pflicht, das Leiden so weit wie möglich zu vermindern und eben so weit wie möglich das Böse, welches eintreten könnte, zu hintertreiben. Die Gesellschaft oder der Staat, d. h. die organisierte Gesellschaft, ist ein Mittel, „wodurch der mit Vernunft ausgerüstete Egoismus seinen eigenen, sich gegen ihn selbst wendenden schlimmen Folgen auszuweichen sucht, und nun jeder das Wohl aller befördert, weil er sein eigenes mit darin begriffen sieht. Erreicht der Staat seinen Zweck vollkommen, so könnte gewissermaßen, da er durch die in ihm vereinigten

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, viertes Buch, § 61; vgl. auch Die Grundlage der Moral, § 14.

Menschenkräfte auch die übrige Natur sich mehr und mehr dienstbar zu machen weiß, zuletzt durch Fortschaffung aller Arten von Übel etwas dem Schlaraffenlande sich Annäherndes zustande kommen. Allein, teils ist er noch immer sehr weit von diesem Ziel entfernt geblieben, teils wurden auch noch immer unzählige dem Leben durchaus wesentliche Übel, unter denen, wären sie auch alle fortgeschafft, zuletzt die Langeweile jede von den anderen verlassene Stelle sogleich occupiert, es nach wie vor im Leiden erhalten."[1])

Neben der zeitlichen Gerechtigkeit, die der Obhut des Staates anvertraut ist, existiert die ewige Gerechtigkeit, die im Busen des Menschen selbst ihren Sitz hat. Ihr Blick ist nicht in die Zukunft gerichtet; sie zielt nicht auf die Folgen der Tat, sondern auf die Tat selbst, die widernatürlich ist. Sie ist unfehlbar und unmittelbar und folgt dem Vergehen so nah auf dem Fuße nach, daß Vergehen und Strafe nur eins sind. Im Gewissensbiß oder in der Gewissensangst findet sie ihren Ausdruck. Wie erklärt sich in Schopenhauers System dies Gefühl, das sich der Bosheit beigesellt und ihr doch so wenig ähnelt? So sehr der Mensch auch von Leidenschaft oder Eifersucht verdorben ist, so hat er doch eine unbestimmte, geheime Ahnung, daß derselbe Wille, der dieselben Schmerzen nach sich zieht, sich in ihm und in jedem seiner Mitmenschen regt. „So sehr auch Zeit und Raum ihn von anderen Individuen und deren unzählbaren Qualen, die sie leiden, ja durch ihn leiden, trennen und sie als ihm ganz fremd darstellen, ist es dennoch an sich und abgesehen von der Vorstellung und ihren Formen der eine Wille zum Leben, der in ihnen allen erscheint, der hier, sich selbst verkennend, gegen sich selbst seine Waffen wendet und, indem er in einer seiner Erscheinungen gesteigertes Wohlsein sucht, eben dadurch der anderen das größte Leiden

[1]) Viertes Buch, § 62.

auflegt. Er fühlt auch, daß er, der Böse, eben dieser ganze Wille ist, er folglich nicht allein der Quäler, sondern eben er auch der Gequälte, von dessen Leiden ihn nur ein täuschender Traum, dessen Form Raum und Zeit ist, trennt und freihält, der aber dahinschwindet."[1]) Die alte Lehre von der Seelenwanderung meinte, daß jedes Leid, das in diesem Leben ein Wesen einem andern Wesen zufügte, in einem späteren Leben durch ein gleiches Leid gebüßt werden müßte. Läßt man in dieser Lehre die zeitliche Vorstellung beiseite, d. h. nimmt man an, daß alles im gegenwärtigen Dasein vor sich geht, so findet man in der Seelenwanderung die symbolische Form des „Gewissensbisses".

Die ursprüngliche Identität aller Wesen, die sich nur ahnungsweise dem Bewußtsein des ungerechten Menschen offenbart, erscheint den Blicken desjenigen, der den blinden Drang seines Willens zu bemeistern vermocht hat, als klare Erkenntnis. Die Willensverneinung hat, gerade so wie die Bejahung des Willens, ihre Abstufungen von der bloßen Gerechtigkeit an bis zum Geist der Mildtätigkeit und Selbstverleugnung. Der Mensch, welcher in der Bejahung des Willens, den er in sich findet, nicht bis zur Verneinung desselben Willens bei den andern geht, mit andern Worten, derjenige, welcher sein eigenes Recht wahrt, dabei aber das Recht der andern zu achten weiß, selbst wenn er dazu von keinem Gesetz gezwungen wird, ist g e r e c h t. Gerechtigkeit ist also eine rein negative Tugend. Die G ü t e steht über ihr; denn sie ist tätig und zuvorkommend; zur Gerechtigkeit fügt sie das Wohlwollen und die Gnade; sie drängt uns, eine uns gebührende oder angebotene Dienstleistung von uns zu weisen und unser Besitztum bis zur eigenen Beraubung andern zugute kommen zu lassen. Die Güte kommt häufig in Verruf, weil man sie mit

[1]) Viertes Buch, § 65.

der Schwachheit verwechselt. Sie kann jedoch mit einer recht energischen Willensbetätigung Hand in Hand gehen; allein sie macht das allgemeine Wohl zum Ziel des Willens und stellt als Grundsatz auf, daß „unser wahres Selbst nicht bloß in der eigenen Person, dieser einzelnen Erscheinung da ist, sondern in allem, was lebt". Die Güte kommt also der Selbstverleugnung sehr nahe; das Schauspiel des allgemeinen Leidens dient ihr zum Sporn. Von demjenigen, der die Werke der Liebe übt, ist die Verkehrtheit gewichen, „mit welcher der Wille zum Leben, sich selbst verkennend, hier in einem Individuo flüchtige, gauklerische Wollüste genießt, und dafür dort in einem andern leidet und darbt und so Qual verhängt und Qual duldet, nicht erkennend, daß er, wie Thyestes, sein eigenes Fleisch gierig verzehrt und dann hier jammert über unverschuldetes Leid und dort frevelt ohne Scheu vor der Nemesis, immer und immer nur, weil er sich selbst verkennt in der fremden Erscheinung. Von diesem Wahn und Blendwerk der Maja geheilt sein und Werke der Liebe üben, ist Eins". Jeder Mensch muß sich vor jedem Wesen, mit dem er in Berührung kommt, die alte Formel der orientalischen Weisheit: „Tat twam asi — Das bist Du!" wiederholen können. Wer alles versteht, was diese Formel enthält, der ist auf der Bahn der Tugend und des Heils.

Das Mitleid, „welches das Leiden der ganzen Welt zu seinem eigenen macht", kommt der Verneinung des Willens in moralischer Hinsicht, d. h. dem Opfern des individuellen Willens in den Beziehungen des Lebens gleich; in letzter Linie läuft es auf die Verneinung des Willens im metaphysischen Sinne, d. h. auf die gänzliche Willenslosigkeit hinaus.

Der Mensch, in dem der Wille auf diesem letzten Grad der Läuterung angelangt ist, erhält eine neue Vorstellung vom Leben. Er hat nicht mehr das wechselnde Wohl und Wehe, aus dem sich die Einzelexistenz zusammensetzt, im Auge, wie

dies bei dem noch im Egoismus befangenen Menschen der Fall ist. Er sieht gleichzeitig die Qualen, die er leidet und die seine Mitmenschen leiden, sowie alle Qualen, die er für möglich hält; und alle insgesamt bieten ihm das Schauspiel unaufhörlich nichtigen Strebens und steten Vergehens. Er hat den Schleier der Maja gelüftet; er wird nicht mehr von den Erscheinungen getäuscht. Der Stachel des augenblicklichen Genusses, die Lockung ferner Hoffnungen sind für ihn nicht mehr Motive, sondern Quietive, denn er erkennt ihre Leerheit. Da wendet sich sein Wille ab. Wie seine Gerechtigkeit zur Selbstverleugnung geworden ist, so wird jetzt seine Selbstverleugnung zur Askese.

Der Mensch tritt alsdann in das buddhistische Nirwana, zur ewigen Ruhe ein. Soll man unter diesem Worte das Nichts verstehen? Das hieße, die sittliche Entwicklung, deren aufeinanderfolgende Stufen soeben angedeutet worden sind, falsch auffassen. Wenn es sich bloß darum handelte, in das Nichts einzugehen, so wäre ja der Selbstmord der kürzeste Weg. Aber weit entfernt, eine Verneinung des Willens zu sein, ist der Selbstmord im Gegenteil seine stärkste Bejahung. Der Mensch, der sich den Tod gibt, möchte ja gern leben, wenn das Leben so wäre, wie er es wünscht. Durch seinen gewalttätigen Entschluß zeigt er sogar, wie sehr er an jenen Gütern hing, deren Entbehrung ihm unerträglich ist. Übrigens gibt es kein absolutes Nichts, denn „ein Nichts ist ein solches nur im Verhältnis zu etwas Anderem gedacht und setzt also dies Verhältnis, also auch jenes Andere, voraus". Nur der Mensch lebt im Nichts, der ein leeres Dasein führt und dem der Schleier der Maja die Augen verhüllt.

Die Askese hat mehrere Formen. Die mönchische Askese ist ein mutiges Streben zur Heiligkeit, wenn auch der Makel des Aberglaubens an ihr haftet. Aber „es ist so wenig nötig, daß der Heilige ein Philosoph, als daß der Philosoph ein

Heiliger sei. Überhaupt ist es eine seltsame Anforderung an einen Moralisten, daß er keine andere Tugend empfehlen soll, als die er selbst besitzt". Der Philosoph verschließt sich in seinem Denken wie der Mönch in seiner Zelle. Der Zustand der Seelenruhe, zu dem ihn die Kunstbetrachtung einen Augenblick erhoben hatte, wird jetzt zu einem bleibenden. Er lebt im Verkehr mit den Ideen und ist nur noch rein erkennendes Subjekt. „Statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Überganges von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht", bleibt „jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüts, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz, wie ihn Rafael und Correggio dargestellt haben, ein ganzes und sicheres Evangelium ist: nur die Erkenntnis ist geblieben, der Wille ist verschwunden."[1]) —

Der letzte Teil der Philosophie Schopenhauers findet seinen natürlichen Kommentar in einigen selbstbiographischen Fragmenten, die er zu verschiedenen Zeiten seines Lebens niederschrieb, die er zuletzt der Öffentlichkeit entziehen wollte und in denen er sich selber mit voller Offenheit seine Beichte ablegte.[2]) Er hatte seine eigene Form der Askese, die Abgeschiedenheit, die Vereinsamung.

„Zu allen Zeiten hat es bei den gebildeten Nationen eine Art natürlicher Mönche gegeben, Leute, die im Bewußt-

[1]) Viertes Buch, § 71.

[2]) Schopenhauer begann im Jahre 1821 ein selbstbiographisches Werk, das er *Εἰς ἑαυτόν* („Selbstbetrachtungen") betitelte und das erst nach seinem Tode erscheinen sollte. Gwinner erklärte später, er habe von Schopenhauer die Weisung erhalten, das aus etwa dreißig Bogen bestehende Manuskript zu vernichten. (Vgl. Gwinner, Schopenhauer und seine Freunde, Leipzig, 1863.) Er fügte jedoch

sein überwiegender Geisteskräfte die Ausbildung und Übung derselben jedem andern Gut vorzogen und daher ein kontemplatives, geistig thätiges Leben führten, dessen Früchte nachmals der Menschheit zugute kamen. Sie entsagten demgemäß dem Reichtum, dem Erwerb, dem irdischen Ansehen, dem Besitz eigener Familie: so bringt es das Kompensationsgesetz mit sich. Dem Range nach die vornehmste Klasse der Menschheit, durch deren Anerkennung sich jeder selbst ehrt, entsagen sie der gemeinen Vornehmigkeit mit einer gewissen äußern Demut, welche der der Mönche analog ist. Die Welt ist ihr Kloster, ihre Einsiedelei. — Was einer dem andern sein kann, hat seine sehr engen Grenzen: am Ende ist und bleibt doch jeder allein. Und nun kommt es darauf an, wer allein sei. Wenn ich ein König wäre, so würde meiner selbst wegen kein Befehl so oft und so nachdrücklich gegeben werden als: ‚Laßt mich allein!‘ Meinesgleichen sollten unter der Illusion leben, auf einem verödeten Planeten der einzige Mensch zu sein, der nun aus der Not eine Tugend machte. Die Meisten merken auch bei der ersten Bekanntschaft mit mir, daß sie mir und ich ihnen nichts sein kann. Im Besitz eines höhern Grads von Bewußtsein, also eines höhern Daseins, ist, sich den Genuß desselben rein und unverkümmert zu erhalten, und zu diesem Zwecke nichts darüber hinaus zu prätendieren, meine Lebensweisheit . . .“

„Die Wichtigkeit des intellektuellen unsterblichen Menschen in mir ist so unendlich groß gewesen gegen die des Indivi-

lange Abschnitte daraus in seine Biographie Schopenhauers ein, indem er gewöhnlich Schopenhauers Worte bloß einfach in indirekter Rede wiedergab. Grisebach hat versucht, den Originaltext wiederherzustellen. Seine Arbeit (Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche, Berlin, 1898) ist eine scharfsinnige Wiederherstellung, in der wir vielleicht nicht immer Schopenhauers Worte, aber sicherlich seine Gedanken haben. Übrigens sind manche Ausdrücke zu charakteristisch, als daß sie nicht von ihm herrühren sollten.

duums, daß ich, wenn auch noch so viele persönliche Sorgen auf mir gelastet, sie sogleich habe fahren und verschwinden lassen, sobald ein philosophischer Gedanke sich regte: denn ein solcher ist mir immer voller Ernst gewesen und alles andere dagegen Spaß. Das ist der Adels- und Freibrief der Natur. Das Glück der gewöhnlichen Menschen besteht in der Abwechslung zwischen Arbeit und Genuß; bei mir dagegen sind beide Eins.[1]) Deshalb ist das Leben von Menschen meiner Art notwendig ein Monodrama. Missionarien der Wahrheit an das Menschengeschlecht, wie ich, werden, nachdem sie sich begriffen, mit den Menschen sich außer ihrer Mission so wenig gemein machen, als die Missionare in China mit den Chinesen fraternisieren. Einem Menschen wie mir, ist, besonders solange er jung ist, in allen Lebensverhältnissen beständig zu Mute wie einem, der in Kleidern steckt, die ihm nicht passen."

„In einer Welt, wo wenigstens fünf Sechstel Schurken oder Narren und Dummköpfe sind, muß für jeden des übrigen Sechstels, und zwar um so mehr, je weiter er von den andern absteht, die Basis seines Lebenssystems Zurückgezogenheit sein, je weiter desto besser. Die Überzeugung, daß die Welt eine Einöde ist, in der man nicht auf Gesellschaft zu rechnen hat, muß zur Empfindung und habituell werden. Wie die Wände den Blick einengen, der sich wieder ausdehnt, wenn er nur Feld und Flur vor sich hat, so engt die Gesellschaft meinen Geist ein, und die Einsamkeit dehnt ihn wieder aus . . ."

„Sobald ich zu denken angefangen, habe ich mich mit der Welt entzweit gefunden. Im Jünglingsalter ist mir dabei oft bange geworden; denn ich habe gemutmaßt, daß das Recht bei der Majorität sein werde. Helvetius hat mich zuerst aufgerichtet.[2]) Denn, nach jedem neuen Konflikt, hat die Welt

[1]) Jede Anstrengung ist also nicht ein Schmerz!

[2]) Schopenhauer zitiert anderwärts die Stelle des Helvetius: „Il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit; mais les gens ordinaires ont

mehr verloren und ich mehr gewonnen. Schon nach zurückgelegtem vierzigsten Jahre hat es mir geschienen, daß ich den Prozeß in letzter Instanz gewonnen habe, und ich habe mich höher gestellt gefunden, als ich je zu mutmaßen gewagt: aber die Welt ist mir leer und öde geworden. Mein ganzes Leben hindurch habe ich mich schrecklich einsam gefühlt und stets aus tiefer Brust geseufzt: ‚Jetzt gib mir einen Menschen!‘ Vergebens. Ich bin einsam geblieben. Aber ich kann aufrichtig sagen, es hat nicht an mir gelegen: ich habe keinen von mir gestoßen, keinen geflohen, der an Geist und Herz ein Mensch gewesen: nichts als elende Wichte, von beschränktem Kopf, schlechtem Herzen, niedrigem Sinn habe ich gefunden; Goethe, Fernow, F. A. Wolf und wenige Andere ausgenommen, die sämtlich fünfundzwanzig bis vierzig Jahre älter als ich gewesen sind. Demnach hat allmählich der Unwille über Einzelne der ruhigen Verachtung des Ganzen Platz machen müssen. Früh ist mir der Unterschied zwischen mir und den Menschen bewußt geworden; aber ich habe gedacht: ‚lerne nur erst hundert kennen und du wirst deinen Mann schon finden‘; dann: ‚aber unter tausend wirst du es‘; dann: ‚zuletzt muß er doch kommen, wenn auch nur unter vielen Tausenden‘. Endlich bin ich zu der Einsicht gelangt, die Natur sei noch unendlich karger, und ich müsse die solitude of Kings, wie Byron sie nennt, mit Würde und Geduld tragen.“

Man hat oft Parallelen zwischen Schopenhauers Leben und Lehre gezogen. Vielleicht hat man sich aber dabei allzu sehr auf unbedeutende, mehr oder minder genau überlieferte Einzelheiten berufen, um ihn möglichst mit sich selbst in Widerspruch zu bringen. Wenn man aber seine Laufbahn im

un instinct prompt et sûr pour connaître et pour fuir les gens d’esprit.“ (Nachlaß, herausgegeben von Grisebach, Band IV, [neue Paralipomena], § 661).

ganzen überblickt, so erkennt man in Schopenhauer wirklich den Mann seiner Lehre und in seiner Weltanschauung nur den Ausdruck seiner Persönlichkeit. Er hat nie einen anderen Zweck verfolgt, als seine Philosophie klar auszusprechen, darzustellen, zu erklären und zu verbreiten, und eine lebendige Vorstellung von derselben hat er in seiner Person gegeben.

Vierundzwanzigstes Kapitel.

Das System in seiner Gesamtheit.

Nichts ist leichter und wohlfeiler, als Schopenhauer mit sich selbst in Widerspruch zu versetzen und die Kritik, die auf ihn nur die Gesetze der einfachen Logik anwenden würde, hätte leichtes Spiel gegen ihn. Schopenhauer ist ein philosophischer Dichter; er besitzt mehr Erfahrung als Urteilskraft, und noch mehr Phantasie als Erfahrung. Immer steht er unter der Macht des augenblicklichen, gegenwärtigen Eindrucks. Er faßt keinen Gedanken, er *sieht* ihn, und er fixiert ihn mit solcher Kraft und Stärke, daß die damit in Verbindung stehenden Gedanken, die ihn etwa zu umschreiben und abzustufen vermöchten, vor seinen Augen zurücktreten. Er zergliedert seine Gedanken; aber seine Zergliederung bleibt gewöhnlich auf halbem Wege stehen und endet mit einem Gleichnis. Die Raschheit und Lebhaftigkeit des Eindrucks, sowie ein sich stets anstachelndes Bekehrungsbedürfnis, eine unversiegbare Lust am Widerspruch gegen das allgemein Anerkannte, erklären seinen Hang zum Paradoxen. Er schärft die Wahrheit, um sie besser einzutreiben, aber mitunter verbiegt er sie, weil er ihr eine allzu scharfe Spitze geben will. Er schreibt stets nur in der günstigen Stunde. „Meine Werke," sagt er, „bestehen aus lauter Aufsätzen, wo Ein Gedanke mich erfüllte und ich ihn seiner selbst wegen durch Aufschreiben fixieren wollte: — daraus sind sie zusammengesetzt, mit wenig Kalk und Mörtel: darum sind sie nicht schal und langweilig,

wie die der Leute, die sich hinsetzen und nun, nach gefaßtem Plan, Seite nach Seite, ein Buch schreiben." [1]) Eine solche Art des Arbeitens kann allerdings eine Bedingung der Mannigfaltigkeit und des Interesses sein, sicherlich hätte aber etwas mehr Kalk und Mörtel zur Befestigung des Gebäudes beigetragen.

Schopenhauer sagt auch: „Ich gestehe übrigens, daß ich nicht glaube, daß meine Lehre je hätte entstehen können, ehe die Upanishaden, Plato und Kant ihre Strahlen zugleich in eines Menschen Geist werfen konnten. Aber freilich standen, wie Diderot sagt, viele Säulen da, und die Sonne schien auf alle: doch nur Memnon's Säule klang."[2]) Es war also nach Schopenhauer so etwas wie Vorbestimmung, daß diese drei von den entgegengesetztesten Punkten des geschichtlichen und geographischen Horizontes ausgegangenen Einflüsse in dem Kopf eines Deutschen des neunzehnten Jahrhunderts zusammentrafen. In der Entstehungsgeschichte der neuen Philosophie bezeichnet Kant den Ausgangspunkt. Auf seine Erkenntnistheorie, die sich vorsichtig auf die äußeren Beziehungen der Dinge beschränkte und davon abstand, das Mysterium des Dinges an sich zu ergründen, richteten sich Schopenhauers Göttinger Universitätsstudien zu allererst. Kant schreckte ihn aber bereits durch seine fast mathematische Strenge und Genauigkeit zurück. Eine seiner aus jener Zeit herrührenden handschriftlichen Bemerkungen enthält die charakteristischen Worte: „Es ist vielleicht der beste Ausdruck für Kant's Mängel, wenn man sagt: er hat die Kontemplation nicht gekannt." Die Kontemplation, die Betrachtung, die zweite Triebfeder seiner Philosophie, fand er zur selben Zeit in Plato, der „durchweg nach Einheit und ergründender Tiefe strebt und dem alle Dinge nur Buchstaben sind, in denen

[1]) Neue Paralipomena, § 681.
[2]) A. a. O., § 637.

er die göttlichen Ideen liest." Es fehlte nur noch das Verknüpfungsband dieser beiden ungleichartigen Elemente. Schopenhauer fand es in sich selber, in seiner Theorie des Willens, dem originellsten und persönlichsten Bestandteile seiner Lehre. Der Wille ist gerade jenes Ding an sich, dessen Schleier zu lüften Kant nicht gewagt hatte; er ist die Schöpferkraft, welche die Wesen hervorbringt, deren ewige Urbilder die platonischen Ideen sind. Schon damals war also das System in seinen mehr oder minder gut zusammengefügten Hauptteilen ausgebildet. Was die Upanishaden und die indische Literatur anbelangt, in die Schopenhauer im Jahre 1814 während seiner Weimarer Zeit von dem Orientalisten Friedrich Majer eingeführt worden war, so hat Schopenhauer darin vor allem Belegstellen für seine asketische Moral gefunden. Diese Stellen haben seinem System wohl den Abschluß gegeben und ihm die Krone aufgesetzt, die Quelle des Systems sind sie nicht gewesen.[1])

Schon hierin erkennt man einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Schopenhauers System und den vor ihm in Europa konstruierten Systemen. Ein System im gewöhnlichen

[1]) Schopenhauer hat wahrscheinlich besonders eine Abhandlung von Anquetil-Düperron benutzt, die dieser als Einleitung an die Spitze seiner lateinischen nach einer persischen Übertragung angefertigten Übersetzung der Upanishaden, d. h. der philosophischen und moralischen Unterweisungen der Brahmanen, gesetzt hatte. (Oupnekhat sive arcanum tegendum, T. 1, 2. Argentorati, 1801, 1802.) — Schemann hat in seinen ‚Schopenhauer-Briefen' (S. 440 ff.) alles gesammelt, was wir über den bescheidenen thüringischen Gelehrten Friedrich Majer, den Schüler Herders, wissen, der den Indiern die erste Stellung unter den Kulturvölkern des Altertums anwies und die höchsten Ziele der Religion vorwiegend im Judentum erreicht fand. Hier sei nur sein Hauptwerk ‚Brahma oder die Religion der Indier als Brahmaismus' (Leipzig, Reclam 1818) erwähnt, welches den ersten Band einer Geschichte der Religionen bilden sollte.

Sinne des Wortes ist eine Vereinigung von Behauptungen und Sätzen, die nach einem Prinzip, einem Grundsatz zusammengestellt sind. Der Philosoph hat seinen persönlichen Gesichtspunkt, von dem aus er die Welt betrachtet und der von seiner Geistesart und den Einflüssen, unter denen er gestanden hat, bedingt wird. Auf diesen Gesichtspunkt führt er seine Beobachtungen zurück, und infolge der Einheitlichkeit seines Gesichtspunktes erscheint die Welt ihm als ein Ganzes. Schopenhauer verfährt aber nicht so. Bald ist er Kantianer, bald Platoniker, und nur in seiner Theorie vom Willen und in einem Teil seiner Theorie der Künste ist er ganz er selber. Das wäre ja keineswegs schlimm, wenn die Bestandteile, aus denen er seine Philosophie zusammensetzt, wenigstens gleichartig wären. Aber wie soll sich Kant, der dem Ding an sich absichtlich aus dem Wege geht, mit Plato vertragen, für den das Ding an sich alles ist? Und wie soll Schopenhauer selber, der den Verstand zum Sklaven des Willens macht, mit Kant harmonieren, dem zufolge der bald theoretische, bald praktische Verstand ja immer nach eigenen, bestimmten Grundsätzen verfährt? Ein auf solchen ungleichförmigen Elementen aufgebauter Bund kann unmöglich immer fest und haltbar sein.

Aber nehmen wir das System wie es ist. Seine Basis bildet der Wille in dem öfters angedeuteten Sinne. Wie so viele Philosophen hat Schopenhauer sich verleiten lassen, alle physischen und geistigen Naturerscheinungen auf ein einziges Prinzip zurückzuführen. Der Materialist geht von dem aus, was er außerhalb vom Menschen beobachtet hat, um das, was er im Menschen findet, zu erklären, und führt alles auf den Kraftbegriff zurück. Aus dem nur scheinbar richtigen Grund, man müsse vom Bekannten zum Unbekannten zu gelangen suchen, geht Schopenhauer den umgekehrten Weg. Von allem, was im Menschen und außerhalb vom Menschen vorgeht, glaubt er den Schlüssel in dem zu finden, was sich

unmittelbar dem Bewußtsein offenbart, und in seinen Augen enthält die organische und unorganische Welt nichts weiter, als Willenserscheinungen. Er sagt jedoch selber, daß wir unsern Willen nur durch seine Betätigungen kennen, und daß der Wille an und für sich und seinem innersten Wesen nach für uns ebenso unergründlich und geheimnisvoll ist wie die Kräfte der Natur. Die Unbekannte in der großen Weltalgebra ist also bloß verschoben, und so lange sie nicht ausgeschieden ist, so lange die grundsätzliche Identität aller Wesen nicht wissenschaftlich nachgewiesen wird, heißt es gewissermaßen Mißbrauch mit der Sprache treiben, wenn man die Kraft, die den Stein zu Boden hin zieht und die Regung unseres Herzens, durch die wir uns für das Los eines unserer Mitmenschen interessieren, mit dem gleichen Namen bezeichnet. In einem berühmten Roman hat Goethe sich einmal die Frage gestellt, ob die Sympathie, welche die Seelen zu einander drängt, den chemischen Verwandtschaften der Körper nicht einigermaßen ähnele; aber Goethe begnügte sich damit, die Frage gestellt zu haben und sie durch ein Beispiel zu beleuchten. Wir haben in uns einen angeborenen Drang, den Objekten der Natur ein dem unseren ähnliches Leben zuzuschreiben, und in diesem Sinne ist jedermann Dichter. Wir sagen alltäglich: die Sonne lacht, der Donner grollt, der Wind pfeift, das Schilf flüstert, u. s. w., aber wenn wir so reden, wissen wir, daß wir in Bildern sprechen. Wenn Pflanze und Stein auf diese Weise *wollen*, so wird niemand etwas dagegen haben; dadurch erhellt aber auch, daß Schopenhauers System auf einer Metapher beruht.

Nun ist der Wille am Werk und entfaltet in der aufsteigenden Linie der Wesen seine schöpferische Tätigkeit. Er findet seinen ersten Ausdruck in den Ideen, den Urbildern der Gattungen. Jede Gattung paßt sich der Umwelt, in der sie leben muß, an, aber wenn sie sich einmal angepaßt hat, so bleibt sie in ihrer Gestalt und ihren Organen fest und unveränderlich.

Schopenhauer verwirft gleich Hegel die transformistischen Theorieen. Wenn er auch Lamarck unter den Physiologen den ersten Platz einräumt, tadelt er doch an ihm, daß er die Organe der Tiere je nach ihren Bedürfnissen im Laufe der Zeit von Geschlecht zu Geschlecht habe entstehen lassen, „als ob ihnen diese Organe nicht von Anfang an unentbehrlich gewesen wären."[1]) Aber ihn selber dürfen wir fragen, wie die Gattung, wenn sie unveränderlich ist und sich an ihr Milieu anpassen muß, am Leben bleiben soll, wenn das Milieu sich verändert. Schopenhauer will der Gattung ebenso wie dem Willen, von dem sie herstammt, einen Platz außerhalb der Zeit anweisen. Das Individuum stirbt, die Gattung bleibt bestehen. Aber eigentlich ist doch kein Grund dafür vorhanden, daß der immer vorhandene und unzerstörbare Wille, der das Individuum verläßt, nicht auch die Gattung verläßt, und die Gattungen, die von der Oberfläche des Erdballs verschwunden sind, beweisen es ja zur Genüge. Was sind Gattung, Geschlecht und Individuum anders als Kathegorien unseres Geistes? Aber wenn die Gattung verschwindet, muß auch die Idee verschwinden, da nichts mehr sie vergegenwärtigt. So weist Schopenhauers Lehre eine ganze Reihe von Widersprüchen und vielleicht auch eine gewisse Nichtachtung wissenschaftlicher Wahrheit auf.

Ein anderer Punkt, der in der Lehre dunkel bleibt, obwohl Schopenhauer zu wiederholten Malen auf ihn zurückkommt, ist die abwechselnd aktive und passive Rolle des Verstandes. Der Wille ist der große Werkmeister. Er ist der Urheber des Weltalls in seiner Gesamtheit und die „primäre"

---

[1]) Über den Willen in der Natur (Vergleichende Anatomie). Aus demselben Grunde spricht Schopenhauer, der Goethes „Farbenlehre" sehr rühmt, mit einer gewissen Geringschätzung von seinen Arbeiten über die Morphologie der Pflanzen und Tiere, die gerade der festeste Teil seines wissenschaftlichen Werkes geblieben sind.

Fähigkeit in jedem Individuum. Er ist der Erschaffer des Körpers, den er belebt und beseelt. Der Verstand ist nur eine Verrichtung, eine Funktion des Gehirns, d. h. eines Körperteiles; er ist also selber ein Erzeugnis des Willens. Er ist nur, mit Schopenhauer zu sprechen, eine „sekundäre", ja sogar „tertiäre" Fähigkeit. Er unterrichtet zunächst den Willen über die Bedürfnisse des Leibes und die Mittel und Wege, diese Bedürfnisse zu befriedigen. Er empfängt von außen die Eindrücke und bildet sich eine Vorstellung von der Welt. So erwirbt er allgemeine Begriffe und stellt Grundsätze auf, die zu Lebensregeln für den Willen werden. Seine Bedeutung steigt mit der Entwicklung seiner Anlagen und Fähigkeiten. Von ihm über seine wahren Interessen aufgeklärt und seiner nutzlosen, schmerzvollen Anstrengungen müde, hört der Wille schließlich auf zu wollen. In den Händen seines Geschöpfes dankt er ab, und der Abenteuer, die er bestanden hat, sich beinahe schämend, zieht er sich in das „Nirvana" zurück. Wenn man diese Lehren durchdenkt, kann einem wohl die Frage auftauchen, ob man wirklich eine Reihe philosophischer Sätze und Behauptungen vor sich hat, oder ob man nicht vielmehr einer allegorischen Szene beiwohnt, in der Herr und Diener ihre Rollen vertauschen, um dem Schauspiel größere Abwechslung zu verleihen.

Ein Punkt der Lehre, der den ersten Jüngern viel Kopfzerbrechen verursachte, war das doppelte Antlitz des Dinges an sich, das zwar ein metaphysisches Prinzip ist, sich aber nur durch seine psychischen Wirkungen äußert und betätigt. Schopenhauer sagte nur stets, er denke nicht daran, das Gebiet der Erfahrung zu verlassen, er wolle nur das Seiende kennen, ohne weiter wissen zu wollen, warum es so sei. Aber mit dem Willen, dem Prinzip alles Daseins, der mittel- oder unmittelbaren Ursache aller Erscheinungen, warf er doch ein großes Warum auf, dessen Beantwortung er sich

auflud. Die Geschichte jener zwei Zöglinge der Artillerieschule in Mährisch-Weißkirchen ist ja genugsam bekannt. In enger Haft gehalten, versüßten sie ihre unfreiwillige Muße durch die Lektüre Schopenhauers und stellten ihm brieflich die Frage: „Jeder Mensch hat den ganzen und ungeteilten Willen in sich, er selbst ist nichts als Wille. Wenn nun das Individuum den Willen verneint, — der Wille sich selbst vernichtet, — so muß auch alle Objektivation verschwinden: — die Welt wäre erlöst und zu dieser Erlösung der ewig leidenden reichte ein einziges, den Willen verneinendes Individuum hin." Schopenhauer erwiderte, der Wille habe zwei Seiten und auf einer dieser Seiten, d. h. als Ding an sich, entziehe er sich den Bedingungen von Zeit und Raum, folglich auch jeder individuellen Einschränkung. Ein anderes Mal schrieb er ebenfalls über das Ding an sich an einen seiner „Apostel": „Sie wissen, daß ich auf solche Fragen keine Antwort habe, es also machen müßte wie Goethe, den ein Student ebenfalls mehr gefragt hatte, als er zu sagen wußte, und dem er dann ins Stammbuch schrieb: ‚Der liebe Gott hat die Nüsse wohl geschaffen; er hat sie aber auch nicht geknackt.'" [1])

Schopenhauer war keineswegs der unnachgiebige, unwidersprechliche Meister, als den man ihn sich gewöhnlich vorstellt. Sein Verstand war nachgiebiger und fügsamer, als sein Charakter. Fünfundzwanzig Jahre trennten die erste und zweite Auflage seines Hauptwerks von einander, und in der Zwischenzeit wurde sein Geist ruhiger und reifer. Die letzten Ergänzungen der zweiten Auflage lassen auf ein minder starres und unbeugsames Denken schließen, als so manche Teile der ersten. In einem „die Heilsordnung"

[1]) Schemann, a. a. O., Seite 406 und 240; Grisebach, Schopenhauer's Briefe, Seite 456 und 357.

betitelten Kapitel betrachtet er den Schmerz als ein Mittel sittlicher Läuterung und führt dazu den herrlichen „Hymne à la douleur“ von Lamartine an. Die Mehrzahl der Menschen werden nur durch eigenes Leiden erleuchtet und erlöst, die wenigsten hingegen und in jedem Falle die Philosophen schon durch das Schauspiel der Schmerzen und der Trübsal der Welt.[1]) Eine Abhandlung, die aus derselben Zeit herrührt und in den ersten Band der „Parerga und Paralipomena“ eingefügt wurde, trägt den Titel „Transscendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen“ und als Motto den Spruch des Plotinus: „*Τὸ εἰκῇ οὐκ ἐστιν ἐν τῇ ζωῇ, ἀλλὰ μία ἁρμονία καὶ τάξις*, es gibt im Leben keinen Zufall, sondern nur Harmonie und Ordnung.“ Damit es jedenfalls nicht so aussehe, als ob er seine früheren Lehren allzu bestimmt verleugne, bittet Schopenhauer im Eingange dieser Schrift, man möchte seine Abhandlung nur als eine bloße metaphysische Phantasie auffassen, und überläßt dem Leser die Sorge, hie und da die „vielleichts“, deren allzu häufige Wiederholung seinen Stil schwerfällig gemacht hätte, sich hinzuzudenken. Er nimmt so etwas wie einen transscendenten Fatalismus an, d. h. ein geheimnisvolles, seit langem vorbereitetes Übereinstimmen zwischen unserm Charakter, den Erfahrungen, die zu seiner Veränderung beitragen, und den Einflüssen, die ihn bestimmen, also eine planmäßige, höhere Leitung und Lenkung unseres Lebens, deren Bedeutung sich uns entzieht, so lange wir im Strome der Begebenheiten stehen, die sich uns aber offenbart und enthüllt, wenn die Begebenheiten verrauscht sind und wir sie in ihrer Gesamtheit überblicken können. „Wie es gewisse Bilder giebt, Anamorphosen

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, Ergänzungen zum vierten Buche, Kapitel 49.

genannt, welche dem bloßen Auge nur verzerrte und verstümmelte Ungestalten, hingegen in einem Spiegel gesehn, regelrechte menschliche Figuren zeigen, so gleicht die rein empirische Auffassung des Weltlaufs jenem Anschauen des Bildes mit nacktem Auge. Dies angenommen, könnte das Dogma von der Vorsehung als durchaus anthropomorphistisch, zwar nicht unmittelbar und sensu proprio als wahr gelten, wohl aber wäre es der mittelbare, allegorische und mythische Ausdruck einer Wahrheit und daher, wie alle religiösen Mythen zum praktischen Behuf und zur subjektiven Beruhigung vollkommen ausreichend." Da sind wir ja auf der Bahn des Optimismus, und Schopenhauer reicht Leibniz beinahe die Hand.

Wenn man an Schopenhauer Geschmack finden und sich an seiner Lehre unterrichten, bilden und „erziehen" will — denn er ist lehrreich wie jeder Mensch, der viel gesehen und viel gedacht hat —, so darf man von ihm nicht eine jener allgemeinen Formeln verlangen, die man auf alle einzelnen Fälle anwenden könnte, und bei denen man sich endgültig beruhigt. Er hatte zwar manche Vorstellungen, die bei allen seinen Beobachtungen in den Vordergrund traten, wie die von der Schwäche unseres Erkenntnisvermögens, von der Macht der Willensäußerungen in der ganzen Natur, dem Übergewicht der Gattung über das Individuum, der Überlegenheit idealer Betrachtung; aber er hatte auch von Kant gelernt, daß dogmatischer Geist der schlimmste Feind der Wahrheit und für einen Philosophen das gefährlichste Trugbild sei, und daß jede Beweisführung, die nicht unmittelbar auf einer Erfahrung fuße, von einer Gegenbeweisführung umgestürzt werden könne. Jeder der leitenden Gedanken seiner Philosophie bildet mit den ihn bestätigenden Beobachtungen und Beispielen eine Gruppe für sich; aber das System in seiner Gesamtheit fällt, wenn man es näher prüft, an

allen Fugen auseinander; ja es ist eigentlich gar kein System. In Schopenhauer stecken zugleich ein Denker, ein Moralist, ein Künstler und ein Dichter. Keins von diesen verschiedenen Wesen, die er in sich vereinigt, ist mächtig genug, die andern vollständig zu beherrschen und in sich selber aufzunehmen. Aber alle zusammen bilden eine vielseitige, äußerst originelle und vielleicht in der Geschichte der neueren Philosophie einzig dastehende Persönlichkeit. Die Zeit der Systeme ist vielleicht vorüber; die wachsende Ausdehnung der wissenschaftlichen Forschung, die Mannigfaltigkeit der Gegenstände, welche die Aufmerksamkeit des Philosophen auf sich lenken und die er berücksichtigen muß, lassen vielleicht nicht mehr jene metaphysischen Gebilde zu, die zu peinlich und zu genau sind, als daß sie nicht ein wenig willkürlich, und zu eng, als daß sie nicht einen großen Teil der Wahrheit auszuschließen gezwungen wären.

Fünfundzwanzigstes Kapitel.

Frankfurt.

Im Monat September 1831 war Schopenhauer, vor der Cholera fliehend, nach Frankfurt übergesiedelt. Er näherte sich wieder seiner Mutter und seiner Schwester, die seit zwei Jahren in Bonn wohnten. Allerdings bestimmte dieser letzte Umstand ihn nicht in der Wahl seines Aufenthaltes. Was er suchte, war eine etwas belebte, des literarischen Lebens nicht völlig bare Stadt und vor allem — augenblickliche Sicherheit vor der Seuche.

Johanna Schopenhauer war nicht mehr von einem kleinen Hofstaat umgeben wie in Weimar. Dafür hielt sie sich an den Huldigungen schadlos, die sie zur ersten, soeben in vierundzwanzig Bänden veröffentlichten Gesamtausgabe ihrer Werke von verschiedenen Seiten empfing. Sie war dermaßen daran gewöhnt, sich loben zu hören, daß sie so tat, als sei ihr das Lob ganz gleichgültig. Als ihr Sohn sie im Jahre 1833 auf einen ihr sehr günstigen Zeitschriftenaufsatz aufmerksam machte, erwiderte sie: „Also ein hallischer Ritter hat für mich eine Lanze gebrochen? Ich danke es ihm von Herzen, weiß aber sonst nichts weiter davon; denn seit vier Jahren" — d. h. seitdem sie die Veröffentlichung ihrer gesammelten Werke begonnen hatte — „lese ich keine einzige Rezension; kein einziges Blatt der Art kommt über meine Schwelle: quand on le sait c'est peu de chose, quand on ne le sait pas ce n'est rien, und übrigens kann man doch durch

dumme Rezensionen leicht sich irren lassen und seine Sachen schlechter machen, als ohnedem geschehen wäre. Das habe ich zu meinem Schaden damals erfahren. Mein Thermometer sind einstweilen die Verleger, und da steht es noch gut. Übrigens sage ich mit Goethen, der auch keine Rezension mehr las: ‚und hat der Walfisch seine Laus, darf ich auch meine haben.'" Wäre sie hier wirklich ganz aufrichtig, so müßte man zugeben, daß sie in diesem einzelnen Punkt wenigstens eine größere Philosophin war, als ihr Sohn; allerdings stand das Thermometer ihres Sohnes viel tiefer als das ihrige.

Was nun Adele Schopenhauer anbetrifft, so hatte sie allerhand Ursachen, sich nach Weimar zurückzusehnen. Erstlich war sie von ihrer vertrauten Freundin, Ottilie von Goethe, getrennt. Eine Dame, die sie in Bonn kennen lernte und später zu ihrer Universalerbin machte, Sibylle Mertens-Schaafhausen, ersetzte die Freundin nur teilweise. Ottilie war gewissermaßen für sie Goethes Einfluß in weiblicher Gestalt, der schutzspendende Schatten, unter dem sie still ihre Neigung für Kunst und ihr schriftstellerisches Talent pflegte. Sie veröffentlichte später Märchen, Novellen und Romane, die auch einigen Erfolg hatten. Im Gegensatz zu ihrer Mutter las und würdigte sie die Werke ihres Bruders und ließ sich sogar mit ihm zuweilen in philosophische Erörterungen ein. Als sie Weimar angeblich aus Gesundheitsrücksichten, in Wirklichkeit aber aus Sparsamkeitsgründen verlassen mußte, empfand sie eine herbe, harte Enttäuschung. Die Augen gingen ihr auf über den vergänglichen Luxus, den sie genossen hatte; sie mußte sogar einen Teil ihres Vermögens opfern, um für Verschwendungen aufzukommen, deren unverantwortliche Zeugin sie nur gewesen war. Und dann meldete sich das Alter bei ihr in einer seiner am wenigsten holden Gestalten, der Einsamkeit, an. Wie ihre Mutter hatte sie

ihren Jugendtraum gehabt, sie hatte ihm aber minder leichten Herzens entsagt und bewahrte ihn in schmerzlicher Erinnerung. All diese Prüfungen, die Schlag auf Schlag über sie hereinbrachen, versetzten sie in eine trübsinnige, schwermütige Stimmung, die uns aus einem ihrer Briefe entgegenklingt. Durch ihre Lebensumstände und jedenfalls auch infolge ihrer Gemütsanlage gelangte auch sie zu jener Form der Askese, die Arthur Schopenhauer in einer seiner Aufzeichnungen beschrieben hat, der Weltentfremdung und Vereinsamung. Ihre Naturen waren die gleichen; dasselbe Blut — sie erklärt es wiederholt — floß in ihren Adern, und sie ist gewissermaßen der lebendige Ausdruck der pessimistischen Lehre ihres Bruders.

Einen Monat nach seiner Ankunft in Frankfurt dachte Arthur Schopenhauer als erster daran, ihren unterbrochenen Briefwechsel wieder aufzunehmen. Nachdem ihm seine Schwester mit einem ganz allgemein gehaltenen Brief, einem bloßen Willkommengruß, geantwortet hatte, schrieb sie ihm einen zweiten, in dem sie ihr Herz ganz offen vor ihm ausschüttete:

„Wenige Leute sind wohl so glücklich gewesen als ich im Leben: das plötzliche Aufhören des Glücks und die Verachtung, die dieses Aufhören mir gegen die liebsten Menschen aufzwang, brachte mich in die Mitte zwischen Wahnsinn und Tod. Ich suchte mir zu helfen und fand Mittel aus, das Leben zu ertragen, ohne Freude, aber doch ohne Klagen, und mein Körper blieb länger krank als meine Seele. Ich fand eine Frau hier am Rhein, die mich sehr lieb gewann. Sie that viel für mich und hat mich ohne Zweifel gerettet. Wir sind jedoch nicht ihretwegen hergezogen; der Aufwand in Weimar war zu groß gewesen, es fanden sich Schulden, die mit sehr großen Opfern meinerseits gedeckt wurden, und es war nötig, von einem anderen Anfangspunkte aus zu leben, neue Verhältnisse zu haben, aus ökonomischen Gründen. . . .

„Hier nun leben wir ruhig. Ich wache etwas mehr über die Ausgaben und habe dennoch oft schwere Sorgen, mit denen ich dich jedoch total verschone. Wir bewohnen sechs Monate ein kleines reizendes Landhaus in Unkel und haben zwei Winter hier als Fremde gelebt. . . . Wir werden hier bleiben und ich bin ganz unbeschreiblich gelassen dabei, nicht froh, nicht trübe; nicht heiter, nicht ernst, aber ruhig. Der erste Arzt hier ist mein recht herzlicher Freund, also wird alles geschehen, was zu unserer Pflege nötig. Unsere Einrichtungen sind vernünftig gemacht, so daß ich ohne drückende Sorge durchzukommen hoffe. . . . Keine einzige leidenschaftliche Empfindung bewegt mich, keine Hoffnung, kein Plan — kaum ein Wunsch; denn meine Wünsche streifen an das Unmögliche: so habe ich ihrem Flug und Zug nachsehen lernen, wie dem der Vögel in der blauen Luft. Ich lebe ungern, scheue das Alter, scheue die mir gewiß bestimmte Lebenseinsamkeit. Ich mag nicht heiraten, weil ich schwerlich einen Mann finde, der zu mir paßte. Ich weiß nur Einen, den ich heiraten könnte ohne Widerwillen, und der ist verheiratet.[1]) Ich bin stark genug, um diese Öde zu ertragen; aber ich wäre der Cholera herzlich dankbar, wenn sie mich ohne heftige Schmerzen der ganzen Historie enthöbe. Daher ist mir deine Angst, da auch du dich unglücklich fühlst und oft dem Leben entspringen wolltest durch irgend einen Gewaltschritt — seltsam[2]). Ich meine: nun man kann es abwarten. Ich kann recht gut leben und bin oft sehr heiter; aber trifft es mich — eh bien! einmal endigt

[1]) Nämlich Friedrich Osann, vgl. oben (S. 111, Anm. 3).

[2]) Wir haben eben gesehen, daß Schopenhauer den Selbstmord als letzte Folge seiner Lehre verwirft (Vgl. S. 260). Der Gedanke an ihn scheint ihm aber oft gekommen zu sein. Wir dürfen sogar annehmen, daß er in seinen Betrachtungen über Vererbung oft an die Art und Weise, wie sein Vater gestorben war, gedacht hat.

es, mir gleichviel wann. Vorigen Winter war ich sehr trübe, ich litt sehr, es hat mich so zurückgebracht, daß ich zu sterben glaubte. Zuletzt hätte ich fast den unvernünftigen Streich gemacht, eine Vernunftheirat zu schließen; zum großen Glück kam einiges dazwischen, und mir war mit einemmale wieder sonnenklar, daß, da nun hoffentlich Leidenschaft und Liebe hinter mir liegen, ich zwar heiraten kann, aber nur einen Mann, den ich ganz besonders und durchaus achte und geistig über oder neben mich stelle, wo er dann als Mann doch über mir stünde. Nur so könnte ich's mit klarem Gewissen: — nun sieh selbst, wo findet sich das leicht? Der Mann würde sich finden; aber auch zu mir finden? Mich kennt fast niemand, denn meine Seele hat ein Gesellschaftskleid wie die venezianischen Schleier und Masken; von mir selbst sieht man nicht viel. Warum die Leute langweilen? Sie wollen wenigstens bloß oberflächliche Worte, und wenn ich dann in Gesellschaft muß, so gebe ich diese . . .

„Ich bin überzeugt, daß unsere Charaktere im Guten und Schlimmen viel ähnliches haben; wir wollen, denke ich, nun einmal sehen, wo wir zusammenpassen. Du magst die Menschen im allgemeinen nicht, ich achte sehr wenige und lebe gern allein oder mit sehr wenigen, doch bin ich nicht menschenscheu. Du glaubst die menschliche Natur zu kennen, ich manchmal auch, manchmal bescheide ich mich und glaube, daß ich anfange, mich zu kennen. Laß mich dich womöglich sehen: wenn ich irgend einen Menschen zu kennen wünsche, bist du es.

„Ich glaube, du wirst den Winter in Frankfurt bleiben können; aufs Frühjahr wirst du wohl dem Süden zu, d. h. nach der französischen Schweiz fliehen; gieb mir in der Nähe ein Rendez-vous von ein paar Tagen, aber womöglich in einem kleinen unbemerkten Orte und wohin ich von hier aus leicht ganz allein reisen kann. Bis dahin schreibe mir,

was du willst, über dich, über andere, über Bücher, Städte, Musik, kurz was du willst: ich werde dich herauslesen lernen, aus dem was du schreibst. Fürchte kein Spionieren; was du von deinen Verhältnissen verschweigst, werde ich nie zu erraten suchen, aus Rechtlichkeit und Faulheit. Ich glaube, es wäre gut, wenn die Mutter gar nicht ahndete, daß wir uns schreiben, bin aber bereit es zu sagen, wenn du es willst. . ."

Der leider unvollständige Briefwechsel zwischen Adele und Arthur Schopenhauer — die Briefe des Philosophen an seine Familie sind ja, wie erwähnt, vernichtet worden — ist ein richtiges Kapitel pessimistischer Philosophie. Es ist die Geschichte zweier Wesen, die beide gern im Grunde ihres Herzens lesen, in ihrer gemeinsamen Abstammung das Geheimnis ihrer gleichen Naturen finden und, trotz ihrer instinktmäßigen Zurückhaltung, sich um so näher zueinander herangezogen fühlen, als ein unüberwindliches Mißtrauen sie von der übrigen Welt trennt. In einem andern Briefe schreibt Adele ihrem Bruder, sie hätte seine Beobachtungen über Vererbung, wenn sie ihr früher bekannt gewesen wären, vervollständigen können, sie hätte fünf bis sechs Jahre lang für einen ihr befreundeten Arzt im Kreise ihrer Bekannten und „durch die letzten zwei Jahrhunderte" Beispiele „körperlicher und intellektueller geerbter Ähnlichkeit sowie von Kreuzungen von Großonkel und Großtante zu Großneffe und Großnichte und von dem Sprung und der Modifikation der Geisteskräfte im Talent und wissenschaftlichen Streben" gesammelt. „Vieles, was ich darüber denke," fügt sie hinzu, „kann ich nicht schreiben, noch anderes nicht sagen, weil ich dich zu wenig kenne . . dergleichen Erscheinungen sind eigentlich sehr drollig." Es sieht so aus, als suchten die beiden Briefschreiber einander kennen zu lernen und als ob jeder im andern seine eigene Geschichte lese.

Schopenhauer ermächtigte seine Schwester, der Mutter von ihrer Korrespondenz Mitteilung zu machen. Es kam sogar zu einem kurzen Briefwechsel zwischen Mutter und Sohn — es waren die ersten Worte, die sie sich nach achtzehn Jahren sagten! Aus einem dieser Briefe erfahren wir, daß Schopenhauer während des ersten Winters, den er in Frankfurt zubrachte, schwer erkrankte: „Deine Krankheit," schreibt ihm seine Mutter am 10. März, „macht mir Sorge. Ich bitte dich doch, ja dich zu schonen. Worin besteht denn eigentlich dein Übel? Graues Haar! ein langer Bart! ich kann mir dich gar nicht so denken. Auch ist es mit dem ersten wohl nicht so arg und dem zweiten ist leicht abzuhelfen. Zwei Monate auf der Stube und keinen Menschen gesehen, das ist nicht gut, mein Sohn, und betrübt mich. Der Mensch . . . darf und soll sich nicht auf diese Weise isolieren, er kann es nie ohne geistig und auch körperlich dabei zu verlieren, und du sagst noch vollends Gottlob dazu!"

Er siedelte nach Mannheim über, wo er wieder völlig genas, kehrte aber nach elf Monaten, im Monat Juni 1833, nach Frankfurt zurück. Das Zusammentreffen, um das ihn seine Schwester gebeten hatte, fand nicht statt; sie sahen sich aber später wieder, als Adele über Frankfurt reiste, um sich mit Sibylle Mertens und Ottilie von Goethe nach Italien zu begeben. Wir können dies wenigstens aus einem Briefe schließen, den sie ihm am 30. Dezember 1847 von Neapel aus schrieb. Dieser Brief zeugt zugleich von Adeles Kunstsinn: „Deine Prophezeiung, lieber Arthur, daß mich Rom langweilen werde, ist an mir zu Schanden geworden: ich habe fast zwei Jahre mit stets sich erneuerndem Interesse dort gelebt und sogar hier weiß ich noch wie schön es ist . . . Ottilie behauptet, Bilder ersetzten mir die Menschen. Sehr möglich. Das Gefühl der Schönheit ist ein sanftes Glück und in der Kunst bleibt es ungetrübt. Über Italien werde

ich wohl niemals viel reden, ich fühle den sehr großen Einfluß, den es auf meine ganze Seele gehabt: es hat mich von mir selbst gelöst und ganz fremde, ganz andere Interessen und Ideen mir geweckt. Daß mir die Kunst soviel gewähren könne, wußte ich nicht." Adele Schopenhauer starb nach ihrer Rückkehr aus Italien am 25. August 1849 in den Armen ihrer Freundin Sibylle; am hundertjährigen Geburtstage ihres großen Freundes Goethe wurde sie begraben. Heißt es, den Vergleich zu weit treiben, wenn wir in den letzten Zeilen, die uns von ihr erhalten geblieben sind, einen letzten Zug der Ähnlichkeit mit ihrem Bruder sehen, der auch in der Kunstbetrachtung einen Vorgeschmack des „Nirwana" fand? —

Schopenhauers Leben floß in seinen ersten Frankfurter Jahren in großer Zurückgezogenheit, ziemlich einförmig, aber keineswegs untätig dahin. Den Vormittag widmete er regelmäßig der Arbeit, den Nachmittag, wie auch das Wetter sein mochte, einem weiten Spaziergang in der Umgegend der Stadt, worauf er im Kasino die Zeitschriften und vor allem die Times las. Dem Verkehr mit Literaten und Journalisten ging er aus dem Wege. Seine einzige Gesellschaft waren die durchreisenden Fremden im Wirtshause „Zum Schwan", wo er damals seine Mahlzeiten einnahm und von dem er später zum „Englischen Hofe" überging. Seine „Manuskriptbücher" setzte er fort; er war damals beim achten. Er ging immer mit dem Gedanken um, eine zweite Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung" mit den seit langem vorbereiteten Ergänzungen zu veröffentlichen; aber die erste Auflage war weit davon entfernt, vergriffen zu sein. In der Vorrede, die er schon entworfen hatte, sagte er: „Meine Zeitgenossen waren, wie alle Zeitgenossen. Wie das sei brauche ich meines Gleichen nicht zu sagen: sie wissen es; die Andern aber werden es

nie erkennen, noch zugeben. Das Gute was daraus entsprang, war, daß der Verleger einen großen Teil der ersten Auflage zu Makulatur machte, wodurch nachher die zweite noch bei meinen Lebzeiten herbeigeführt wurde und ich sie selbst redigiren und mit dem bereichern konnte, was [ich] im Lauf eines unbeachteten und dadurch ungestörten Lebens noch ferner gedacht und gefunden habe."[1]) Aber nicht immer nahm er die Dinge so leicht. Im Jahre 1835 schrieb er an Brockhaus, der ihm antwortete, daß nach seinem Buche in neuerer Zeit gar keine Nachfrage gewesen sei, daß er nur fünfzig Exemplare zurückbehalten und der Rest zu Makulatur gemacht worden sei. Er veröffentlichte daraufhin die Ergänzungen zum zweiten Buch, die ein frankfurter Buchhändler gratis in Verlag nahm, für sich allein. Der Titel des Bändchens lautete: „Über den Willen in der Natur. Eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat." Frankfurt am Main, Verlag von Siegmund Schmerber, 1836. Darunter standen als Titelmotto drei Verse aus dem „Gefesselten Prometheus" des Aischylos (V. 214, 215 und 981).

Τοιαῦτ' ἐμοῦ λόγοισιν ἐξηγουμένου,
Οὐκ ἠξίωσαν οὐδὲ προσβλέψαι τὸ πᾶν —
Ἀλλ' ἐκδιδάσκει πάνθ' ὁ γηράσκων χρόνος[2]).

Das zweite Buch der „Welt als Wille und Vorstellung" handelt von den Willensäußerungen; in der Ergänzungsschrift betonte Schopenhauer nochmals die Identität des Willens in der organischen und anorganischen Welt, „jene

[1]) Sämtliche Werke, herausgeg. von Grisebach, Band VI, Seite 200.

[2]) Durch solche Gründe sucht' ich zu belehren sie,
Doch hielten sie's der Müh' nicht wert, nur hinzusehn —
Je nun, allmählich lehrt die Zeit ja alles doch.

Grundlage aller echten Philosophie", und die Vorrede enthielt einen heftigen Ausfall gegen „Hegels Philosophie des absoluten Unsinns"; auf Hegels gesammelte Werke schlug er vor, als Vignettenemblem einen Tintenfisch zu setzen, weil „der eine Wolke von Finsternis um sich schafft, damit man nicht sehe, was es sei". —

Im Jahre 1837 bildete sich in Frankfurt zur Errichtung eines Goethedenkmals in der Geburtsstadt des Dichters ein Ausschuß. Wenn Schopenhauer ein Ruhm — neben dem seinen — teuer war, so war es derjenige Goethes. Er konnte also nicht umhin, auch seine Meinung abzugeben, und tat es auch in einem ausführlichen an den Ausschuß gerichteten Gutachten. Das Denkmal, sagte er, müsse eine bloße Büste sein, so kolossal wie möglich und sollte sie den Maßstab der Statue des St. Carlo bei Arona am Lago maggiore erreichen, aber eine bloße Büste! Standbilder, ganze Figuren, errichte man Männern, welche mit Herz und Kopf und mit Arm und Bein für die Menschheit tätig gewesen wären, also Heerführern, Herrschern, ja sogar Volksrednern und Religionsstiftern; hingegen von einem Denker oder einem Dichter dürfe man nur den Kopf zeigen. Auf dem Postament stehe die Inschrift: „Dem Dichter der Deutschen seine Vaterstadt 1838." Kein Name; jedes weitere Wort erwecke die Annahme, daß der Name nicht allgemein bekannt sei. Endlich möge man das Denkmal nicht auf einem Marktplatz inmitten einer platten Menge, sondern in einer einsamen, von schönen hohen Bäumen beschatteten Allee aufstellen, wo der ernste Betrachter Sammlung sucht. Man kann sich wohl denken, daß dieser Vorschlag den Frankfurtern sowohl zu ernst als auch zu bescheiden erschien. Das von Schwanthaler ausgeführte Monument war eine Bildsäule in Lebensgröße und wurde auf einem der verkehrreichsten Plätze der Stadt aufgestellt. Schopenhauer

äußerte später zu Karl Bähr, der sich die Sehenswürdigkeiten Frankfurts ansehen wollte: „Das Denkmal Schwanthalers giebt nur den Herrn Geheimrat. Alle sind mit diesem Goethe unzufrieden, sogar mein Schneider, welcher ganz richtig bemerkt hat, daß der Rock verkehrt geknöpft ist.[1])"

---

[1]) Schemann, Gespräche und Briefwechsel mit A. Schopenhauer aus dem Nachlasse von K. Bähr, Leipzig 1894, S. 34.

Sechsundzwanzigstes Kapitel.

Die beiden ethischen Abhandlungen.

Der „Wille in der Natur" fand nicht einmal die geringe Beachtung, die das Hauptwerk genossen hatte; die Schrift wurde in dem in Leipzig von E. G. Gersdorf herausgegebenen „Repertorium der gesamten deutschen Litteratur" kurz angezeigt; das war alles, und Schopenhauer begann, ohne sich entmutigen zu lassen, sein neuntes Manuskriptbuch. Im Monat April 1837 las er in der Halleschen Litteraturzeitung, daß die königlich-norwegische Gesellschaft der Wissenschaften in Drontheim die Preisfrage: „Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest — läßt sich die Freiheit des menschlichen Willens aus dem Selbstbewußtsein beweisen?" ausgeschrieben habe. Schopenhauer hatte von der Willensfreiheit im vierten Buche seines großen Werkes gehandelt; er untersuchte das Problem nochmals von Grund auf, und binnen Jahresfrist war seine Arbeit beendet.

Auf die gestellte Frage antwortet er verneinend. Das Bewußtsein kann mir wohl das in mir befindliche Tätigkeitsvermögen offenbaren, aber wie übt sich dies Vermögen aus? mit anderen Worten, wie groß ist die jeder meiner Handlungen inhärierende Freiwilligkeit oder Abhängigkeit, Freiheit oder Notwendigkeit? Dies ist eine Frage, die gleichzeitig mich selbst und meine Beziehungen zur Außenwelt betrifft und nur von der Erfahrung gelöst werden kann. Die Handlung folgt unmittelbar auf meinen Willensentschluß,

aber mein Wille gehorcht Motiven. Welcher Art sind nun diese Motive und was bestimmt mich, einem Motiv den Vorzug vor einem andern zu geben? Das Selbstbewußtsein, „wie es allen Menschen einwohnt," ist „ein viel zu einfaches und beschränktes Ding, als daß es von dergleichen mitreden könnte. Seine Aussage über die Willensakte, welche Jeder in seinem eignen Innern behorchen mag, wird, wenn von allem Fremdartigen und Unwesentlichen entblößt und auf ihren nackten Gehalt zurückgeführt, sich etwa so ausdrücken lassen: ‚Ich kann wollen, und wenn ich eine Handlung wollen werde, so werden die beweglichen Glieder meines Leibes dieselbe sofort vollziehen, so bald ich nur will, ganz unausbleiblich.' Das heißt in der Kürze: ‚Ich kann thun was ich will.' Weiter geht die Aussage des unmittelbaren Selbstbewußtseins nicht, wie man sie auch wenden und in welcher Form man auch die Frage stellen mag.[1])" Kann ich aber in einem gegebenen Fall unterschiedslos dies oder das wollen? Hierüber schweigt das unmittelbare Selbstbewußtsein; denn dies Problem liegt außerhalb seines Bereichs und seiner Zuständigkeit, da es sich um das zwischen Mensch und Außenwelt bestehende Kausalitätsverhältnis dreht.

Die von der Gesellschaft gestellte Frage konnte demnach als gelöst betrachtet werden. Aber Schopenhauer erweitert das Thema und zeigt, wie die bewußte oder unbewußte Willenskraft sich in allen Wesen der Natur durch ihre Rückwirkung gegen die von außen kommenden Erregungen äußert und betätigt. „Ob nun aber", sagt er, „diese in solchen erkenntnislosen, sogar leblosen Wesen liegende innere Bedingung ihrer Reaktion auf äußere Ursachen, wenn man, von der Erscheinung überhaupt abgehend, nach demjenigen forschen wollte, was Kant das Ding an sich nennt, etwa ihrem

[1]) Kap. II. Der Wille vor dem Selbstbewußtsein.

Wesen nach identisch wäre mit dem, was wir in uns den Willen nennen, wie ein Philosoph neuerer Zeit uns wirklich hat vordemonstrieren wollen, — dies lasse ich dahingestellt, ohne jedoch dem gerade widersprechen zu wollen.[1])" Dieser neuere Philosoph war niemand anders, als der Verfasser der „Welt als Wille und Vorstellung", und wenn, was sehr zu bezweifeln ist, die Mitglieder der königlichen Gesellschaft dies Werk kannten, so war das Inkognito so ziemlich enthüllt. Der Beweis, die Beispiele, die Spezialausdrücke sind beiderseits dieselben, und der Preisbewerber kommt zu dem Ergebnis, daß, wenn die materielle Welt unter der Herrschaft der Ursachen lebt, die sittlichen Handlungen des Menschen von Motiven, die notwendigerweise aus seinem Charakter entspringen, bestimmt werden. Die Willensfreiheit läuft also auf so etwas wie eine innere Notwendigkeit hinaus. „Jede Existentia setzt eine Essentia voraus, d. h. jedes Seiende muß eben auch Etwas sein, ein bestimmtes Wesen haben . . . Jedes Seiende muß eine ihm wesentliche, eigentümliche Natur haben, vermöge welcher es ist, was es ist, die es stets behauptet, deren Äußerungen von den Ursachen mit Notwendigkeit hervorgerufen werden. Alles dieses aber gilt vom Menschen und seinem Willen ebenso sehr, wie von allen übrigen Wesen in der Natur. Auch er hat zur Existentia eine Essentia, d. h. grundwesentliche Eigenschaften, die eben seinen Charakter ausmachen und nur der Veranlassung von Außen bedürfen, um hervorzutreten. Folglich zu erwarten, daß ein Mensch bei gleichem Anlaß, ein Mal so, ein ander Mal aber ganz anders handeln werde, wäre wie wenn man erwarten wollte, daß derselbe Baum, der diesen Sommer Kirschen trug, im nächsten Birnen tragen werde.

[1]) Kap. III. Der Wille vor dem Bewußtsein anderer Dinge.

Die Willenfreiheit bedeutet, genau betrachtet, eine Existentia ohne Essentia; welches heißt, daß etwas sei und dabei doch Nichts sei, welches wiederum heißt, nicht sei, also ein Widerspruch ist."

Die Königliche Gesellschaft von Drontheim sprach in ihrer Sitzung vom 26. Januar 1839 der Abhandlung Schopenhauers den ersten Preis zu und verlieh dem Philosophen eine goldene Medaille, die der in Frankfurt residierende schwedisch-norwegische Generalkonsul ihm zu überreichen beauftragt wurde. Gutzkow, der später die Tochter des Konsuls heiratete, erzählt in seinen Erinnerungen,[1]) wie er den Dr. Schopenhauer, in gelben Nankinghosen und altmodischem, am Kragen ausgezackten Gehrock, einen Quäkerhut auf dem Kopfe, wiederholt die Treppe des Konsulatsgebäudes heraufstürmen sah, um nachzufragen, ob die angekündigte, aber sich verspätende Medaille angekommen sei. Sie langte endlich im Monat Juni an, und Schopenhauer wurde gleichzeitig zum Mitglied der Sozietät ernannt.

Er hatte soeben, durch ein von der königlich-dänischen Gesellschaft der Wissenschaften in Kopenhagen eröffnetes Preisausschreiben veranlaßt, eine andere Abhandlung beendet. Diesmal war das Thema in einem langen, gelehrt verwickelten lateinischen Satz aufgestellt und lautete auf Deutsch:

„Da die ursprüngliche Idee der Moralität oder der Hauptbegriff vom obersten Moralgesetze mit einer ihr eigentümlichen, jedoch keineswegs logischen Notwendigkeit, sowohl in derjenigen Wissenschaft hervortritt, deren Zweck ist, die Erkenntnis des Sittlichen darzulegen, als auch im wirklichen Leben, woselbst sie sich teils im Urteil des Gewissens über unsere eigenen Handlungen, teils in unserer moralischen Beurteilung der Handlungen anderer zeigt, und da ferner,

[1]) Rückblicke auf mein Leben, Berlin 1875, Seite 127 ff.

von jener Idee unzertrennliche und aus ihr entsprungene moralische Hauptbegriffe, wie z. B. der Begriff der Pflicht und der der Zurechnung mit gleicher Notwendigkeit und in gleichem Umfang sich geltend machen; — und da es doch bei den Wegen, welche die philosophische Forschung unserer Zeit verfolgt, sehr wichtig scheint, diesen Gegenstand wieder zur Untersuchung zu bringen; — so wünscht die Sozietät, daß folgende Frage sorgfältig überlegt und abgehandelt werde:

„Ist die Quelle und Grundlage der Moral zu suchen in einer unmittelbar im Bewußtsein — oder Gewissen[1]) — liegenden Idee der Moralität und in der Analyse der übrigen, aus dieser entspringenden, moralischen Grundbegriffe, oder aber in einem andern Erkenntnisgrunde?"

Trotz seiner Länge war der Wortlaut nicht gerade klar, jedenfalls ließ die Frage die verschiedensten Antworten zu. Die Moral kann erstlich auf Theologie gegründet werden; sie ist es auch lange gewesen, und ihre älteste Form war die eines göttlichen Gebotes. Sodann kann sie sich in philosophischer Hinsicht auf die Psychologie gründen, da der Wille zu Verstand und Empfindungsvermögen in engen Beziehungen steht, oder auch auf einen metaphysischen Begriff wie den vom höchsten Gut, ja sogar auf die Naturwissenschaften, welche die Stelle des Menschen im Weltall, die Gesetze seines Daseins und folglich auch die Bedingungen seines Glückes dartun. Wenn hingegen die Moral in sich selbst begründet werden soll, so vermag sie ihr Fundament nur in den unmittelbaren Äußerungen des Gewissens und dem sie begleitenden Pflichtgefühl finden: dies ist Kants Standpunkt. Außerdem ist die Moral zugleich theoretisch

[1]) Denn conscientia kann ebenso gut psychologisch als moralisch aufgefaßt werden.

und praktisch; sie ist zugleich Sittenkunde und Lebenskunst, und ihre Unterscheidungen könnten als leer und nichtig betrachtet werden, wenn sie nicht auf die Aufstellung einer Lebensregel hinausliefen. Im praktischen Sinne kann man die Moral, wie Kant es getan hat, auf einen alle Pflichten gewissermaßen zusammenfassenden Grundsatz zurückführen: „Handle immer so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann." Die Königliche Sozietät hatte also recht, wenn sie sagte, daß die Meinungen über das fragliche Thema wie über die andern Teile der Philosophie stark auseinanderliefen.

Schopenhauer läßt sich die Kritik der damals alle Schulen beherrschenden Kantischen Ethik besonders angelegen sein. Er tadelt zunächst an Kant, daß er das „Prinzip" mit dem, was man spezieller „Grundlegung" der Moral nennen müsse, verwechselt habe. Das Prinzip oder der oberste Grundsatz einer Ethik, sagt er, ist der kürzeste und bündigste Ausdruck für die Handlungsweise, die sie vorschreibt oder der sie eigentlichen moralischen Wert zuerkennt; es ist mithin ihre Anweisung zur Tugend. Das Fundament ist das Warum, die Quelle der Tugend, der Grund der moralischen Verpflichtung. Er gibt alsdann seine eigene Lösung, und indem er das Problem im Sinne seiner Lehre auffaßt, bestimmt er als Grundlage der Moral „die moralische Triebfeder," wie er sie nennt, d. h. den inneren, vom Charakter ausgehenden moralischen Trieb, der die moralischen Handlungen hervorruft. Er stellt die menschlichen Handlungen in zwei vergleichenden Stufenreihen auf: die einen, deren Triebfeder die Selbstsucht ist, haben zum einzigen Gegenstand die Erhaltung des Individuums, sind zwar nicht notwendig tadelnswert, entraten aber der sittlichen Bedeutung; die andern sind vom Geist der Milde und Mildtätigkeit eingegeben und identifizieren das Individuum mit der

Gattung. Die Vielheit und Verschiedenheit der Individuen sind bloße Erscheinung, d. h. nur in meiner Vorstellung vorhanden. „Mein wahres, inneres Wesen existirt in jedem Lebenden so unmittelbar, wie es in meinem Selbstbewußtsein sich nur in mir selber kund gibt. Diese Erkenntnis, für welche im Sanskrit die Formel tat twam asi, d. h. ‚das bist Du', der stehende Ausdruck ist, ist es, die als Mitleid hervorbricht, auf welcher daher alle ächte, d. h. uneigennützige Tugend beruht und deren realer Ausdruck jede gute That ist. Diese Erkenntnis ist es im letzten Grunde, an welche jede Appellation an Milde, an Menschenliebe, an Gnade für Recht sich richtet: denn eine solche ist eine Erinnerung an die Rücksicht, in welcher wir alle Eins und dasselbe Wesen sind . . . Der gute Charakter lebt in einer seinem Wesen homogenen Außenwelt; die Andern sind ihm kein Nicht-Ich, sondern ‚Ich noch ein Mal'. Daher ist sein ursprüngliches Verhältnis zu Jedem ein befreundetes: er fühlt sich allen Wesen im Innern verwandt, nimmt unmittelbar Teil an ihrem Wohl und Wehe und setzt mit Zuversicht die selbe Teilnahme bei ihnen voraus. Hieraus erwächst der tiefe Friede seines Innern und jene getroste, beruhigte, zufriedene Stimmung, vermöge welcher in seiner Nähe Jedem wohl wird."[1])

Diesem Gemälde der ursprünglichen Identität aller Wesen, welche das Mitgefühl ins Praktische umzusetzen strebt, stellt Schopenhauer dasjenige des eine Kluft zwischen den Individuen grabenden Egoismus gegenüber. Der Egoismus ist seiner Natur nach zügel- und schrankenlos. So klein, so winzig sein Ausgangspunkt ist, so riesenhaft wird er, so sehr kann er die Welt überragen. „Keinen größeren Kontrast giebt es, als den zwischen dem hohen und exklusiven Anteil, den

[1]) § 22, Metaphysische Grundlage.

Jeder an seinem eigenen Selbst nimmt, und der Gleichgültigkeit, mit der in der Regel alle Andern eben jenes Selbst betrachten, wie er ihres. Es hat sogar seine komische Seite, die zahllosen Individuen zu sehen, deren jedes, wenigstens in praktischer Hinsicht, sich allein für real hält und die andern gewissermaßen als bloße Phantome betrachtet . . . Jeder ist sich Alles in Allem: er findet sich als den Inhaber aller Realität und kann ihm nichts wichtiger sein, als er selbst. Während nun in seiner subjektiven Ansicht sein Selbst sich in dieser kolossalen Größe darstellt, schrumpft es in der objektiven beinahe zu Nichts ein, nämlich zu ungefähr einem Tausendmillionstel der jetzt lebenden Menschheit."[1])

Also der Gegenstand der Sittenkunde besteht einzig in der Aufstellung zweier Reihen von Handlungen, moralischer und unmoralischer oder bloß nichtmoralischer, im gegenseitigen Abwägen dieser Handlungen und in dem Versuch, sie durch ihre inneren Triebfedern zu erklären, und die Grundlage der Moral beruht eben auf der Gesamtheit jener vom Charakter eines jeden Individuums bedingten Triebfedern oder Beweggründe. Schopenhauers gesamte Philosophie, seine Ethik so gut wie seine Psychologie und Metaphysik, ist rein theoretisch. Die Vorschrift und das Gebot sind nach ihm so lange machtlos, als sie nicht von freier Zustimmung begleitet werden, und dadurch werden sie zwecklos. Um einen Menschen zu verbessern, müßte man seinen Charakter umwandeln, ihm das Herz aus der Brust reißen und ein anderes dafür einsetzen. Einen Egoisten zum Mitgefühl bekehren, ist gewiß viel unmöglicher, als Blei in Gold umzuwandeln. „Hingegen ist Alles, was man zu thun vermag, daß man den Kopf aufhellt, die Einsicht berichtigt, den Menschen zu einer richtigen Auffassung des objektiv Vorhandenen, der wahren

[1]) § 14, Antimoralische Triebfedern.

Verhältnisse des Lebens bringt. Hierdurch aber wird nichts weiter erreicht, als daß die Beschaffenheit des Willens sich konsequenter, deutlicher und entschiedener an den Tag legt, sich unverfälscht ausspricht. Denn, wie manche gute Handlungen im Grunde auf falschen Motiven, auf wohlgemeinten Vorspiegelungen eines dadurch in dieser oder jener Welt zu erlangenden eigenen Vortheils beruhen; so beruhen auch manche Missethaten bloß auf falscher Erkenntniß der menschlichen Lebensverhältnisse."[1]) Im Grunde zeigen diese und andere ähnliche Stellen, daß Schopenhauers Theorie nicht so absolut ist, wie sie den Anschein hat; sie zeigen aber auch überhaupt die Unmöglichkeit eines vollständigen Absehens von der praktischen Moral. Wenn der Verstand den Willen zu leiten vermag und wenn man den Verstand berichtigen kann, so kann man auch mittel- oder unmittelbar in gewissem Maße den Lebenswandel regeln. Und ist dies einmal zugegeben, so besteht wohl kein großer Unterschied mehr darin, daß man sagt: „Mitleid ist die oberste Tugend" oder daß man sagt: „Sei barmherzig". Ein großer Teil der Abhandlung Schopenhauers ist der Widerlegung des kathegorischen Imperativs gewidmet, und an die respektvolle Kritik Kants schließt sich natürlich eine viel minder respektvolle Kritik seiner Nachfolger. Aber Schopenhauer konnte selber nicht umhin, seine eigene Formel der Pflicht zu geben: „Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva — füge niemandem etwas Böses zu, hilf lieber jedem, so viel du kannst." Er setzte allerdings hinzu, dies sei nicht die „Grundlage", sondern nur das oberste „Prinzip" der Moral, d. h. „der knappste Ausdruck der von ihr vorgeschriebenen Handlungsweise oder, wenn sie keine imperative Form hat,

[1]) § 20, Vom ethischen Unterschiede der Charaktere.

der Handlungsweise, welcher sie eigentlichen moralischen Wert zuerkennt."[1])

Die Königliche Sozietät erklärte Schopenhauers Abhandlung, obwohl er keinen Mitbewerber hatte, des Preises nicht für würdig, indem sie ihr Urteil folgendermaßen begründete. Sie rügte erstlich, daß der Verfasser nur ganz beiläufig und anhangsweise den Zusammenhang zwischen Moral und Metaphysik dargelegt habe. Alsdann tadelte sie die Form des Vortrags (disserendi formam). Ging dies auf die Methode oder auf den Stil? Schopenhauer erwiderte, dies wäre Geschmacksache und er berufe sich auf die Würdigung des Publikums. Schließlich mißbilligte die Sozietät höchlich die unziemliche Art und Weise (indecenter), in welcher der Preisbewerber von mehreren der hervorragendsten neueren Philosophen (summi philosophi) spräche. Dieser an letzter Stelle dargelegte Grund war der wirkliche. Die Sozietät zählte unter ihren Mitgliedern Hegelianer; aber selbst wenn sie in Schopenhauers Streit mit seinen Gegnern auch gar kein Interesse gehabt hätte, würde sie doch jedenfalls gezögert haben, zu Kritiken, welche weit eher auf die Personen als auf die Schriften zielten, gewissermaßen Ja und Amen zu sagen. Es war auch von seiten Schopenhauers eine gewisse Verblendung, dies nicht zu begreifen, ja sogar nicht vorauszusehen. Seines Erfolges war er so gewiß, daß er in dem versiegelten, seinen Namen enthaltenden Kouvert ein lateinisches Schreiben miteinlegte, in welchem er die Socii illustrissimi ersuchte, ihn von ihrer Entscheidung durch die dänische Gesandtschaft in Frankfurt sofort zu benachrichtigen, damit er „die beiden gekrönten Abhandlungen" unter gemeinsamem Titel veröffentlichen könne. Als er von seinem Mißerfolg erfuhr, kannte seine Entrüstung keine

[1]) § 6, Vom Fundament der Kantischen Ethik.

Grenzen. Er vereinigte die beiden Abhandlungen unter dem Titel „die beiden Grundprobleme der Ethik", und ein Frankfurter Verleger nahm das Buch unentgeltlich in Verlag. Geflissentlich aber gab er auf dem Titel selber an, die zweite Abhandlung sei nicht von der Königlichen dänischen Sozietät gekrönt worden, und widerlegte in einer sechs- unddreißig Seiten langen Vorrede Punkt für Punkt die Gründe, auf denen der Urteilsspruch fußte. Grisebach nennt die Vorrede mit Recht eine der köstlichsten Philippiken der Weltliteratur und meint, wir müßten den Kopenhagener Akademikern zu großem Danke verpflichtet sein, weil sie zu diesem Meisterwerk Veranlassung gegeben haben. Als zwanzig Jahre später die zweite Auflage des Werkes erschien, hatte sich Schopenhauers Groll noch immer nicht gelegt; in einer neuen Vorrede kanzelte er die socii illustrissimi gründlich ab und gab noch einmal die summi philosophi der Verachtung der Nachwelt preis.

Siebenundzwanzigstes Kapitel.

Die ersten Jünger.

Schopenhauer hatte den Plan, sein großes Werk in einer neuen Ausgabe zu vervollständigen, nicht aufgegeben. Er wollte in einem zweiten Bande die Ergänzungen, die er seit Jahren bei seiner Lektüre gesammelt hatte, vereinigen und gleichzeitig einige Teile des ersten neu bearbeiten. Am 7. Mai 1843 schrieb er deshalb an Brockhaus:

„Was lange bestehen soll, entsteht langsam. Die endliche Abfassung (meines Buches) ist die Arbeit der letzten vier Jahre und ich schritt zu derselben, weil ich einsah, daß es Zeit wurde abzuschließen; denn eben jetzt habe ich mein 55. Jahr zurückgelegt, trete also in ein Alter, wo das Leben schon anfängt ungewisser zu werden, im Fall aber, daß es noch lange fortgeführt wird, die Zeit herankommt, wo die Geisteskräfte ihre Energie verlieren. Dieser zweite Band hat bedeutende Vorzüge vor dem ersten und verhält sich zu diesem wie das ausgemalte Bild zur bloßen Skizze. Denn er hat die Gründlichkeit und den Reichthum von Gedanken und Kenntnissen voraus, welche nur die Frucht eines ganzen, unter stetem Studium und Nachdenken hingebrachten Lebens sein können. Jedenfalls ist er das Beste, was ich geschrieben habe. Selbst der erste Band wird erst durch ihn in seiner ganzen Bedeutsamkeit hervortreten. Auch habe ich mich jetzt viel freier und unumwundener aussprechen können, als vor vierundzwanzig Jahren: theils weil die Zeit in dieser Art schon mehr verträgt, theils weil die erreichten Jahre, wie ge-

sicherte Unabhängigkeit und entschiedene Lossagung vom Universitätswesen mir jetzt ein festeres Auftreten erlauben . ."

Schopenhauer fügt hinzu, daß das Sinken des religiösen Glaubens sicherlich die Geister einer Philosophie zuführen würden, die jeglichen materiellen Interesses entrate und infolgedessen die Stelle der Religion ausfüllen könne, und fährt dann fort: „Man wird gegen mich nicht immer ungerecht sein, wie man es bisher gewesen ist. Ich wollte Sie kennten die wahre Litteraturgeschichte, da würden Sie wissen, daß alle ächten Werke, alle die, welche nachher sich einer beständigen Dauer erfreut haben, am Anfange vernachlässigt dalagen, wie meines, während das Falsche und Schlechte oben auf war. Denn dieß weiß sich jederzeit in der Welt so breit zu machen, daß dem Guten und Ächten kein Raum bleibt, und dieses sich durchwinden muß, bis es endlich ans Licht gelangt. Auch meine Zeit wird und muß kommen und je später desto glänzender . . ." Zum Schlusse erklärt er, auf jedes Verfasserrecht verzichten zu wollen, wenn der Verleger noch ein schlechtes Geschäft zu machen fürchten sollte. „Freilich würden Sie," setzt er hinzu, „in letzterem Fall die Arbeit meines ganzen Lebens umsonst erhalten: aber für Geld habe ich sie auch nicht unternommen und mit eiserner Beharrlichkeit bis ans Alter durchgeführt . . ."

Brockhaus lehnte das Geschäft, mochte es gut oder schlecht ausfallen, ab. Er erklärte sich jedoch bereit, es allenfalls anzunehmen, wenn der Verfasser die ganzen Druckkosten tragen oder wenigstens die Hälfte der Herstellungskosten übernehmen und ihm dafür die Hälfte des Reingewinns gewähren wolle. Darauf antwortete Schopenhauer: „Allerdings habe ich dem Publiko ein Geschenk machen wollen, und ein sehr werthvolles: aber für mein Geschenk noch obendrein bezahlen, das will und werde ich nicht. . . Ist es mit der offenkundigen Gesunkenheit des Zeitalters wirklich so weit

gekommen, daß, während Hegelscher Unsinn viele Auflagen erlebt, und das werthloseste Geträtsch von hundert Alltagsköpfen vom Publiko bezahlt wird, da es messentlich erscheint, an ein Buch von mir, welches die Arbeit meines ganzen Lebens enthält, ein Verleger nicht einmal die Druckkosten setzen mag — nun so soll mein Werk liegen bleiben, um einst als posthumum zu erscheinen, wenn die Generation gekommen seyn wird, die jede Zeile von mir freudig aufnehmen wird: sie wird nicht ausbleiben . . . Inzwischen sehe ich das Alles noch nicht für ausgemacht und entschieden an." Um aber „kein seiner würdiges Mittel unversucht zu lassen," bietet er nun Brockhaus an, den neuen Band für sich erscheinen zu lassen, ohne an den ersten zu rühren. Der Band sei in fünfzig Kapitel geteilt, „die unabhängig von einander jedes einen ganz gesonderten philosophischen Gegenstand behandeln und zwar in meiner von allem Schulzwange weit entfernten, bekannten, höchst klaren, lebhaften und anschaulichen, selbst an das Populäre grenzenden Weise." Brockhaus solle doch einmal in seinem eigenen „Konversationsblatte" einen Aufsatz lesen, in dem der Buchhändler Göschen darüber geklagt habe, daß Goethes Iphigenie und Egmont nur geringen, der „Wilhelm Meister" gar keinen Absatz fände. „Inzwischen," schließt er, „mache ich Ihnen keinen Vorwurf daraus, daß Sie von Ihrem Standpunkt aus reden, wie ich von meinem: von der Nachwelt können Sie freilich nicht leben."

Ein solches Selbstvertrauen bei einem Autor, der mit Ausnahme einer preisgekrönten Abhandlung bislang nur Mißerfolge zu verzeichnen gehabt hatte, könnte einen wunder nehmen, wenn es sich um einen andern als Schopenhauer handelte. Aber es ist nicht zu leugnen, daß er sich richtig beurteilte. Was er vom Stil seines Ergänzungsbandes

sagt, ist wirklich wahr; es ist das am besten geschriebene von seinen Werken. Im ersten Bande sind noch einige schwerfällige Ausdrücke, Wiederholungen und paradoxe Redensarten stehen geblieben, in denen das Wort offenbar den Gedanken hinter sich zurücklässt; hier jedoch ist alles deutlich, klar, flott und lebendig. Ließ sich der Verleger überzeugen? oder fürchtete er, Schopenhauer möchte sein Manuskript in eine andere Buchhandlung tragen? Einen Monat später schrieb er ihm, nachdem Schopenhauer nochmals urgiert hatte, er nähme sein erstes Angebot an. Schopenhauer antwortete darauf: „Ew. Wohlgeboren haben mir durch die Anzeige Ihres veränderten Beschlusses große Freude gemacht, welches ich Ihnen aufrichtig gestehe: aber eben so aufrichtig versichere ich Sie meiner festen Überzeugung, daß Sie durch Übernahme meines Werkes kein schlechtes Geschäft machen, vielleicht ein recht gutes, ja daß einst der Tag kommen wird, wo Sie über Ihre Bedenklichkeit, an mein Werk die Druckkosten zu wenden, herzlich lachen werden. Das Ächte und ernstlich Gemeinte bricht sich zwar oft langsam, jedoch ganz sicher Bahn, und bleibt nachher in fortdauernder Geltung. Die große Seifenblase der Fichte-Schelling-Hegelschen Philosophie ist eben im endlichen Platzen begriffen; dabei ist das Bedürfniß nach Philosophie größer als jemals: man wird sich jetzt nach soliderer Nahrung umsehen: und die ist allein bei mir dem Verkannten zu finden, weil ich der Einzige bin, der bloß aus innerem Berufe gearbeitet hat."

„Die Welt als Wille und Vorstellung" bekam also im Monat März 1844 ihre zweite Auflage in zwei Bänden. Ein Jahr verging, ohne daß sich die Kritik mit ihr beschäftigte. Endlich erschien im Monat Juni 1845 ein langer Artikel in der „Neuen Jenaischen Litteraturzeitung". Sein Verfasser war ein Privatdozent der Universität Jena, Karl Fortlage

ein guter Psychologe, der die Philosophie auf die innere Beobachtung gründete und dabei zum mystischen Pantheismus hinneigte. Am meisten lobte er an Schopenhauer seine Persönlichkeit, seine Aufrichtigkeit und als deren notwendige Folge seinen Stil. „Die Philosophie Herrn Ss.", sagte er, „ist aus einem Guß. Herr S. ist ein Philosoph, wie die alten Stoiker, ihm ist die Philosophie nicht nur ersonnenes System, sondern Lebensprinzip, Charakterstimmung." Er gab eine vollständige Analyse des Werkes, wobei er hier und da einzelne Ausstellungen machte, und erklärte sogar recht gut die Ursachen der ungerechten Vergessenheit, über die Schopenhauer sich beklagte. „Von keiner der sich jetzt auf dem philosophischen Markt tummelnden Parteien wird und kann das vorliegende Werk richtig gewürdigt werden, und der Verfasser hat auch kein Recht zu fordern, daß es geschehe, so lange er die Sprache, welche er führt, fortsetzt. Denn der Scheltende verzichtet notwendig auf eine ihn würdigende Antwort aus dem Munde des Gescholtenen, und wenn dieser ihn sodann ignoriert und sekretiert, so ist das nur ein von ihm selbst diktiertes Verfahren. Oder verlangt Herr S. von den Philosophen insgesamt, daß sie Engel an Herzensgüte seien und verzeihendem Sinn?"

Aber auch in andern leuchtete zu derselben Zeit der Strahl des Verständnisses für Schopenhauer auf, und endlich, endlich nach jahrzehntelangem Unbeachtetsein zeigten sich die ersten Spuren von Wirkung und Teilnahme. Wenn auch keine berufsmäßigen Philosophen für den Weisen von Frankfurt eintraten, so waren es doch nach und nach Weltleute und Liebhaber der Philosophie, die zu ihm kamen. Seine ersten Jünger waren vor allem Juristen, wie Friedrich Dorguth, Johann August Becker und Adam von Doß, und ihre Anhängerschaft war um so schmeichelhafter, als sie aus

freien Stücken entsprang und von jedem schulmäßigen Vorurteil frei war.

Friedrich Dorguth war zwölf Jahre älter als Schopenhauer. Er war Geheimer Justizrat und Oberlandesgerichtsrat in Magdeburg und widmete seine Mußestunden philosophischen Arbeiten. Er hatte sich im Jahre 1837 mit einer „Kritik des Idealismus" eingeführt und veröffentlichte darauf eine Reihe kleiner Arbeiten, in denen er sich der Schopenhauerschen Gedankenwelt immer mehr näherte. Im Jahre 1843 schrieb er: „Ich kann nicht umhin, Schopenhauer als den ersten realen systematischen Denker in der ganzen Litteratengeschichte anzuerkennen." Nun widmete er der zweiten Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung" eine besondere Schrift und sagte in der Vorrede: „Er (Schopenhauer) kann nicht ewig vergessen bleiben, denn er lehrt die ewige, klare Wahrheit." Ein lebhafter philosophischer Briefwechsel, der leider verloren gegangen ist, entspann sich zwischen Schopenhauer und Dorguth, und als Schopenhauer im Jahre 1854 Dorguths Tod erfuhr, schrieb er an von Doß: „Die Schule hat einen schmerzlichen Verlust erlitten: der Urevangelist Dorguth ist gestorben, 77 Jahre alt, an der Cholera . . . Sein letzter Brief an mich, sechs Tage vor seinem Tode, berichtet mir seine propagandistische Thätigkeit an einem neuen göttinger Privatdozenten: also treu bis ans Grab."

Johann August Becker war jünger als Dorguth und ungefähr vierzig Jahre alt, als er mit Schopenhauer in Briefwechsel trat. Er war damals Advokat in Alzey im rheinischen Hessen und wurde später Kreisrichter in seiner Geburtsstadt Mainz. Im Monat Juli 1844 schrieb er an Schopenhauer, dem er gänzlich unbekannt war, einen langen Brief, in welchem er ihm seine philosophischen Zweifel unterbreitete. Er hätte, sagte er, lange vergeblich gesucht,

sich mit den Lehren der nachkantischen, die Schulen beherrschenden Philosophen vertraut zu machen, und daher demütiglich resignierend seit geraumer Zeit in philosophicis „sein' Sach' auf Nichts gestellt". Eines Tages seien ihm rein zufällig die „beiden Grundprobleme der Ethik" in die Hände gefallen, und alsbald habe er sich an das Studium der beiden Bände der „Welt als Wille und Vorstellung", ja selbst der „Vierfachen Wurzel" gemacht; jetzt fühlte er ein wieder erwachtes Vertrauen zu der Totalität seiner Geisteskräfte, und er bat Schopenhauer, ihm bei dieser Neugeburt beizustehen. Der nun erfolgende Briefwechsel führte bald zur persönlichen Bekanntschaft und zu einer bis zu Schopenhauers Tode dauernden Freundschaft. Der letzte Brief, den Schopenhauer am 26. Juli 1860 an Becker richtete, war eine juristische Konsultierung. Er bat ihn mit gleichzeitiger Übersendung des Manuskripts der Vorrede zur zweiten Auflage der Ethik, er möchte seine juristische Zensur darüber ergehen lassen und demnach ihm sagen, ob er juridice etwas dabei riskiere für die der dänischen Akademie darin erteilten wohlverdienten Ohrfeigen und Nasenstüber. Becker antwortete, er laufe schwerlich irgend welche Gefahr dabei, wenn auch die „Nasenstüber" mit Keulenschlägen eine frappante Ähnlichkeit hätten.[1])

Becker war ein feiner, wißbegieriger, forschender und humoristisch angehauchter Mensch. Ganz anders war von Doß, eine zarte, äußerst empfindliche, schwermütige, träumerische Natur, dazu von zarter Gesundheit; Schopenhauer nannte ihn seinen Apostel Johannes. Aber wie Becker suchte er in glühender Verehrung in Schopenhauer zuerst nicht einen philosophischen Meister, sondern einen Führer für's Leben,

[1]) Gwinner, a. a. O., Seite 486—517; Grisebach, Schopenhauers Briefe, Seite 91—141.

ja fast einen Gewissensrat. Sein Briefwechsel ähnelt bisweilen einer Beichte. Er erzählt selber, daß er als kleines Kind oft plötzlich in Tränen ausgebrochen sei und, wenn man ihn nach der Ursache fragte, einfach geantwortet habe, „er sei traurig". Für einen Menschen wie ihn war die Lektüre Schopenhauers, das Schreiben an ihn und der Empfang einer Zeile von seiner Hand ein Weg der Selbstbetrachtung und ein Mittel, das, was in seinem Innern vorging, auf Grundsätze zurückzuführen. Der Pessimismus war für ihn ein Spiegel. „Ihre Philosophie", schreibt er einmal an Schopenhauer, „ist das gediegenste und geschlossenste Rüstzeug des Menschenverstandes und von solcher Politur, daß sich die Dinge der Welt nicht getreuer darin abspiegeln könnten. Wenn dessenungeachtet etliche dunkle Flecke nicht wegzubringen sind, so liegt die Schuld nicht am Spiegel, nicht an rostigen Stellen desselben, sondern an der Natur der Gegenstände selbst."[1] — „Wenn ich," sagt er anderwärts, „auf die Epoche zurücksehe, wo ich die erste Bekanntschaft mit Ihren Schriften machte (es war im Jahre 1846, und ich zählte eben 26 Jahre), so erschrecke ich vor der Masse von Irrthümern, welche gerade in der wichtigsten Sphäre menschlicher Erkenntniß meinen Geist umnebelten, und sehe ein, wie schwer es mir gefallen wäre, mich lediglich aus eigener Kraft, zumal bei deren Zersplitterung durch heterogene Berufsgeschäfte, auf die rechte Bahn des Forschens durchzuschlagen." Er begann damals seine Beamtenlaufbahn,

[1]) Demselben Gedanken hat Nietzsche in seinem farbigen Stil Ausdruck verliehen: „Die Schriften Schopenhauers sind als Spiegel der Zeit zu benutzen; und gewiß liegt es nicht an einem Fehler des Spiegels, wenn in ihm alles Zeitgemäße nur wie eine entstellende Krankheit sichtbar wird, als Magerkeit und Bläße, als hohles Auge und erschlaffte Mienen." (‚Schopenhauer als Erzieher' im ersten Band der Werke, S. 417.)

wurde später Gerichtsassessor in München und trat im Jahre 1864 in den Ruhestand; er starb im Jahre 1873. Mangel an Selbstvertrauen hielt ihn stets davon zurück, etwas zu veröffentlichen, obwohl Schopenhauer ihm dazu dringend zuredete; aber er sammelte überall für den Meister Belege, Nachrichten und Besprechungen. So machte er ihn u. a. auf Leopardis Schriften aufmerksam. Da er aber nicht ganz frei von Naivität war, erlebte er im Verlauf seiner Beziehungen zu Schopenhauer allerlei Wunderbares. Zuerst verheiratete er sich den Grundsätzen des Meisters entgegen und war ganz überrascht, als er sich dabei glücklich fühlte. „In der That," schreibt er, „bildet das eine Anomalie zu Ihrer Metaphysik der Geschlechtsliebe, überhaupt zum Endergebniß Ihres Philosophierens, und wenn ich je daran irre werden könnte, so wäre es einzig und allein durch die segensreiche Erfahrung, die mir durch mein bräutliches und eheliches Verhältniß auf eine mich selbst überraschende Weise zu Theil geworden ist." Schopenhauer beglückwünschte ihn: „Ihr häusliches Glück freut mich von ganzem Herzen, zumal ich weiß, wie höchst selten das ist. Jetzt läßt sich hoffen, daß es dauern wird: nur möge der Himmel (Tien) Sie vor vielen Kindern bewahren." Doß hatte auch bemerkt, daß sein Meister die philosophische Askese nicht gerade nach Mönchsart ausübte; aber weit davon entfernt, auf einen Widerspruch zwischen dem Menschen und dem Philosophen zu schließen, dachte er bloß, Schopenhauer habe den Weltschmerz wie ein tragischer Dichter, der sich hinter seiner Dichtung verbirgt, gemalt, und sein Gemälde sei daher um so wahrer und „objektiver" geworden.[1])

Zu diesen Herzensjüngern, die nicht nur die Lehren des Meisters annahmen, sondern sie auch tief in sich eindringen ließen, sich an ihnen heranbildeten und sie zu ihrem

[1]) Schemann, Schopenhauer-Briefe, S. 227—326.

Lebensinhalt machten, gesellte sich ein philosophischer Schriftsteller, der bald zum mehr oder weniger getreuen Herold und literarischen Vorkämpfer der Schule wurde und sich die Aufgabe stellte, die Lehre dem großen Publikum allgemein verständlich zu machen. Im Jahre 1813 in Preußisch-Polen geboren, beendete Julius Frauenstädt gerade seine Studien an der Universität Berlin, als die philosophische Fakultät „Das Verhältnis der Psychologie zur Metaphysik" als Preisfrage aufstellte. Wie er erzählt, schlug er die Encyklopädie von Ersch und Gruber unter dem Artikel „Idealismus" nach, in welchem, nach weitläufiger Abhandlung Fichtes, Schellings und Hegels, am Schlusse auch in wenigen Zeilen „der geistreichen und originellen ‚Welt als Wille und Vorstellung' von Arth. Schopenhauer" gedacht wurde. Der Jenenser Philosophieprofessor C. F. Bachmann, der schon im Jahre 1828 in seinem „System der Logik" kurz gegen die Schopenhauersche Erstlingsschrift, den „Satz vom Grunde", polemisiert hatte, war der Verfasser dieses Lexikonartikels. Frauenstädt hatte Schopenhauers Namen noch nie in einem Kolleg vernommen. Wie groß war sein Erstaunen, als er das zitierte Werk konsultierte, aus dem zehn Seiten ihm mehr Wissen vermittelten als zehn Bände der vielgepriesenen Meister Fichte, Schelling, Hegel und Herbart! In einer Sammlung von „Studien und Kritiken zur Theologie und Philosophie," die er im Jahre 1840 veröffentlichte, erklärte er, es wäre an der Zeit, Schopenhauer den ihm zukommenden Platz in der Geschichte der Philosophie anzuweisen, und im folgenden Jahre schrieb er in einem Aufsatz der „Hallischen Jahrbücher": „Ja, dies ist das Loos der stillen, uneigennützigen Wahrheitsforscher, die rein in die Sache vertieft sich nicht an die niedrigen Bedürfnisse des Publikums kehren; sie werden von der Mitwelt ignorirt. Ist es nicht ebenso dem genialen, tiefsinnigen Schopenhauer ergangen, dessen

Philosophie so manchem Katheder-philosophen ein Licht anzünden könnte, vor dem sein ganzes bisheriges Wissen erbleichen müßte?" Frauenstädt kam im Juli 1846 mit den Kindern des Fürsten von Wittgenstein, deren Hauslehrer er war, nach Frankfurt und sah Schopenhauer fünf Monate lang fast täglich. Ihr Briefwechsel begann im Dezember 1847, wurde aber im Jahre 1856 infolge einer scherzhaft gemeinten Äußerung Schopenhauers abgebrochen. Dieser hatte nämlich in bezug auf ein Buch Frauenstädts „Über den Materialismus, seine Wahrheit und seinen Irrtum", das im Jahre 1856 in Leipzig erschien, in einem, übrigens durchaus freundschaftlichen, Briefe gesagt: „Möge es nie dahin kommen, daß ich sagen müßte, was Voltaire dem Spinoza in den Mund legt:

‚J'ai de plats écoliers et de mauvais critiques.'

Also schwören Sie ab dem Teufel, d. i. der materialistischen Moral oder der Toleranz gegen eine solche und lassen Sie es bei dem Einen lapsus bewenden." Und sich selber ein Kompliment für die Lektion, die er eben seinem Jünger erteilt hatte, machend, hatte er mit einem Wort von Shakespeare hinzugesetzt: „Wohl gebrüllt, Löwe!" Frauenstädt erwiderte, der Löwe hätte sich sein Brüllen ersparen können, wenn er sich die Mühe zu begreifen hätte geben wollen. Drei Jahre später, am 6. Dezember 1859, dankte Schopenhauer seinem „alten Freund" für das Interesse, das er unentwegt seiner Philosophie entgegenbrachte.[1])

Große Geisteseinheit herrschte in dieser ersten Gruppe, die sich um Schopenhauer bildete und den Keim zu einer

[1]) Frauenstädt hat Schopenhauers Philosophie in Briefform dargestellt; er veröffentlichte zwei Serien solcher Briefe, eine im Jahre 1854, die andere (‚Neue Briefe') nach Schopenhauers Tod im Jahre 1876. — Die Briefe, welche Schopenhauer an ihn richtete, sind bei Grisebach (Schopenhauers Briefe, S. 142—353) abgedruckt.

Schule enthielt. Manchmal stieg dem oder jenem Jünger ein metaphysischer Zweifel auf; der Meister antwortete darauf bald mit einer knappen Erklärung, bald mit einer einfachen Verweisung auf den oder jenen Teil seiner Schriften, und man teilte sich sein Schreiben gegenseitig mit. Einmal hielt ihm z. B. Becker sehr scharfsinnig entgegen, daß wenn der Wille verneint, d. h. gänzlich aufgehoben werden könne, er noch viel eher eine Veränderung zu erleiden vermöge, mit andern Worten, daß, wenn ein Bösewicht durch die Aufhebung seines Willens ein Heiliger werden könne, kein Grund dafür vorhanden sei, daß man nicht einfach durch fortgesetzte Anstrengungen imstande sei, ein gerechter Mensch zu werden. Schopenhauer antwortete ihm in einem Briefe vom 23. August 1844 mit einem Gleichnis:

„Denken Sie sich z. B. ein durch Uhrwerk getriebenes mechanisches Theater, auf welchem mancherlei Figuren successiv auftreten und agiren, so hat dies Schauspiel seinen unabänderlichen Verlauf: hemmen Sie jedoch das primum mobile, so stockt es und hört ganz auf. Im Allgemeinen aber: daß Etwas seyn oder auch nicht seyn könne, schließt nicht nothwendig ein, daß es auch sein Wesen verändern und fortan als ein Anderes daseyn könne: sondern in vielen Fällen steht es so: entweder es ist, oder es ist nicht; ist es aber, so ist es wie es ist und nicht anders. Die Existentia eines Wesens läßt sich aufheben und mit ihr fällt denn auch seine Essentia weg: aber daraus folgt nicht, daß wir ihm die Existentia lassen, jedoch seine Essentia verändern können."

Schon in seiner Preisschrift über die Grundlage der Moral hatte Schopenhauer die gleiche Unterscheidung vorgelegt. Aber der Vergleich, auf den er sich hier stützt, ist nicht richtig. Die Figuren seines mechanischen Theaters

werden durch eine fremde Triebfeder in Bewegung gesetzt, während der Wille seine Triebfeder in sich selber trägt. Becker hätte ihm erwidern können, der Wille sei kein Automat, und gerade deshalb dürfe man ihm ein „Wesen" zuerkennen.

Über dieselbe Frage von der Willensverneinung äußerte Frauenstädt einmal den Gedanken, daß, wenn der Wille das Ding an sich sei, er niemals aufhören könne zu sein. Hier wittert Schopenhauer „Hegelei" und antwortet in schärferem Tone:

„Ich muß, mein werther Freund, mir alle Ihre vielen und großen Verdienste um die Verkündigung meiner Philosophie vergegenwärtigen, um nur nicht außer aller Geduld und Fassung zu gerathen, bei Ihrem letzten Briefe . . . Sie sagen, ‚es bliebe ein Widerspruch, daß ich vom Dinge an sich aussagte, was mit dem Begriffe des Dinges an sich unvereinbar wäre.' Ganz richtig! mit Ihrem Begriff vom Ding an sich ist's ewig unvereinbar, und diesen eröffnen Sie uns in folgender präklaren Definition: das Ding an sich ist ‚das ewige, unentstandene und unvergängliche Urwesen'. — Das wäre das Ding an sich?! — Den Teufel auch! — Ich will Ihnen sagen, was das ist: das ist das wohlbekannte Absolutum, also der verkappte kosmologische Beweis, auf dem der Judengott reitet. Und Sie gehen vor ihm her, wie König David vor der Bundeslade und singen tanzend aut! aut! ganz glorreich. — Und ist doch selbst Er, trotz seiner obigen kugelfestmachenden Definition, ganz schön aufgehoben worden, von Kant; so daß ich ihn nur als todten Leichnam überkommen habe: aber zieht mir, wie in Ihrem Briefe, der Gestank des Kadavers in die Nase, so werde ich unwillig. Sie haben ihm eine neue Maske und Titel geben wollen: allein da diese aus der Kantischen Garderobe gestohlen ist, thun wir Einspruch. Nennen Sie ihn also nur wie die Andern, in

Ihrem Sinne philosophirenden Kameraden, z. B. das Übersinnliche, die Gottheit, das Unendliche, das Unverdenkliche, oder am schönsten, mit Hegel: die ‚Uedäh'[1]) — Wir wissen ja doch alle, was dahinter steckt: es ist der Herr von Absolut, der, wenn man ihn packt und sagt: ‚woher bist denn du, Bursche?' — antwortet: ‚Impertinente Frage! ich bin ja der Herr von Absolut, der keine Rechenschaft schuldig ist: das folgt ‚analytisch aus meinem Namen'.

Es ist der Herr von Absolut! —
Das heißt es ist der alte Jud'
ὃς ἐποιησε τον οὐρανον και την γην,
ἐν ἀρχῃ· ἀμην, ἀμην! . . .

„Meine Philosophie redet nie von Wolkenkukuksheim[2]), sondern von dieser Welt: d. h. sie ist immanent, nicht transscendent. Sie liest die vorliegende Welt ab, wie eine Hieroglyphentafel (deren Schlüssel ich gefunden habe, im Willen) und zeigt ihren Zusammenhang durchweg. Sie lehrt, was die Erscheinung sei, und was das Ding an sich. Dieses aber ist Ding an sich bloß relativ, d. h. in seinem Verhältniß zur Erscheinung: — und diese ist Erscheinung bloß in ihrer Relation zum Ding an sich. Außerdem ist sie ein Gehirnphänomen. Was aber das Ding an sich außerhalb jener Relation sei, habe ich nie gesagt, weil ich's nicht weiß: in derselben aber ist's Wille zum Leben. Daß dieser sich aufheben kann, habe ich nachgewiesen, empirisch; und habe bloß gefolgert, daß mit dem Ding an sich auch seine Erscheinung wegfallen muß . . ."[3])

Es ist bemerkenswert, wie sich Schopenhauer in seinen Briefen — besonders in seinen späteren — bei jeder Ge-

[1]) D. i. die Idee.

[2]) D. h. von der „Nephelokokkygia" des Aristophanes, der in den Wolken gebauten Vogelstadt, in der die Idee Hegels thront oder vielmehr, mit Schopenhauer zu reden, der Judengott sitzt.

[3]) Brief vom 21. August 1852.

legenheit die Aufrechterhaltung der Grenzen seiner Philosophie angelegen sein läßt. Anfangs hatte er sich, wie ein jeder Philosoph meist zu tun pflegt, wohl gedacht, das von ihm gewonnene Resultat sei das letzte Wort, und das Welträtsel sei nunmehr endgültig gelöst. Aber seine scharfsichtigen und streitbaren Jünger rangen ihm trotz ihrer treuen Jüngerschaft einige nicht unwesentliche Zugeständnisse ab und drängten ihn auch ganz allmählich zum Aufgeben seines dogmatischen Standpunktes.[1]) Anfangs war für Schopenhauer der Wille ohne Einschränkung das ganze Wesen der Welt, war schlechthin absolut, und das Welträtsel war damit völlig beantwortet, aber, wie wir schon sahen, endet in den späteren Briefen die Philosophie auch für Schopenhauer mit Fragen, und der Wille ist das Ansich der Erscheinungen nur noch in gänzlich relativem Sinne. Nun betonte der Meister immer wieder, daß seine Philosophie sich nur auf die Erfahrung gründe und sich niemals in das Gebiet des Unkennbaren hinauswagen wolle. So schreibt er auch am 22. Juli 1852 an von Doß: „Leider kann ich nichts, als mich berufen auf Bd. 2, p. 187 meines Hauptwerks, wo ich gesagt habe: ‚Welche Fackel wir auch anzünden, und welchen Raum sie erleuchten mag, stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgrenzt bleiben.‘ Wenn es mir gelungen ist, unsere nächste Umgebung ein wenig aufzuhellen, so hab' ich viel gethan: ja ich bezweifele sehr, daß man jemals über

[1]) Robert Schlüter hat in seiner verdienstlichen Arbeit ‚Schopenhauers Philosophie in seinen Briefen‘, (Leipzig, Ambrosius Barth, 1901), sehr fein alle bekannten Briefe, die zwischen Schopenhauer und seinen Jüngern gewechselt worden sind, auf die Frage hin geprüft, inwieweit Schopenhauer sich zu einzelnen Umbildungen und Einschränkungen seiner Lehren hat drängen lassen. Man kann nicht daran zweifeln, daß der Meister vom Standpunkt namentlich seiner Briefe an Becker seine Werke mehrfach hätte umarbeiten müssen.

mich wird hinauskommen können, d. h. in der Länge; in der Breite wird manches zu thun seyn, an Erläuterungen, Bestätigungen, Verknüpfungen, Ausführungen u. s. w. Sie müssen nie aus den Augen verlieren, was unser Intellect eigentlich ist: ein bloßes Werkzeug zu den armsäligen Zwecken individueller Willenserscheinungen: was er außerdem leistet, ist schon bloß abusive. Und der sollte die Urverhältnisse alles Daseyns ergründen, verstehn und erschöpfen?! Dazu ist er so unfähig, daß, wenn uns eine wirkliche Offenbarung jener Probleme würde, wir gar nichts davon verstehn würden und so klug bleiben wie vorher."

Achtundzwanzigstes Kapitel.

Parerga und Paralipomena.

Die zweite Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung“ hatte keinen größeren Erfolg gehabt als die erste. Als Schopenhauer sich im Monat August 1846, d. h. fast anderthalb Jahr nach der Veröffentlichung, über den Absatz des Werkes erkundigte, empfing er vom Verleger die folgende Antwort: „Was Ihre Anfrage über den Absatz Ihrer Schrift betrifft, so kann ich Ihnen zu meinem Bedauern nur sagen, daß ich damit ein schlechtes Geschäft gemacht habe, und die nähere Auseinandersetzung darüber erlassen Sie mir wohl.“ Es bedurfte des unerschütterlichen Glaubens Schopenhauers an sich selbst, daß er nicht den Mut verlor. Er änderte nichts an seinen gewohnten einsamen Betrachtungen. Er hatte sein letztes Wort über gewisse Punkte seiner Lehre, gewisse Anwendungen, zu denen man sie benutzen konnte, nicht gesagt, und er wollte es sagen, trotz dem furchtbaren Druck des Verkanntwerdens, der auf ihm lastete, trotz der Gleichgültigkeit seiner Zeitgenossen und trotz der Feindschaft, welche die berufsmäßigen Philosophen, wie er immer wähnte, gegen ihn an den Tag legten.

„Als Schopenhauer“, sagt Gwinner, „im Sommer 1850 ‚nach sechsjähriger täglicher Arbeit‘ sein letztes Werk: ‚Parerga und Paralipomena‘ vollendet hatte, war sein literarischer Credit noch so gering, daß seine Verleger den Druck desselben nicht einmal gegen Verzicht des Verfassers auf jedes Honorar zu über-

nehmen wagten. Dazu kam, daß er dieser seiner populärsten Schrift den unpopulärsten, die Buchhändler geradezu abschreckenden Titel gegeben hatte, wie er sich denn überhaupt mit der Wahl der, aller Marktschreierei fremden, nur die treffendste Bezeichnung des Inhalts bezweckenden Titel seiner Schriften von Anfang an im Licht gestanden. Schon über ‚Die vierfache Wurzel' mußte er manchen Spott hören; sie roch zu stark nach der logischen Kräuterkammer. ‚Über das Sehen und die Farben' hatte, um anzulocken, zu wenig Farbe. ‚Die Welt als Wille und Vorstellung' schmeckte, wie Herbart alsbald bemerkte, nach aufgewärmtem Fichtianismus; während man bei dem ‚Willen in der Natur' an die bereits nicht mehr gangbaren Spielereien der Naturphilosophie dachte. Auf dem Titel der ‚beiden Grundprobleme der Ethik' endlich neutralisierte eine ‚nichtgekrönte' Preisschrift die gekrönte.[1])"

Nachdem er das Terrain in Leipzig, Frankfurt und Göttingen vergebens sondiert hatte, schrieb Schopenhauer am 16. September 1830 an Frauenstädt, er wüßte nicht mehr, wohin er sich wenden sollte: „Verdrießlich ist mein Unfall, aber demütigend nicht: denn eben melden die Zeitungen, daß Lola Montez ihre Memoiren zu schreiben beabsichtige und sogleich englische Buchhändler ihr große Summen geboten hätten. Da wissen wir, woran wir sind. — Ich aber weiß wahrlich nicht, was ich noch thun kann und ob nicht meine opera mixta bestimmt sind, ein posthumum zu werden, wo es alsdann an Verlegern nicht fehlen wird. Inzwischen schreibe ich Ihnen heute eigentlich, um anzufragen, ob vielleicht Sie, mein wahrer Theophrastos und Metrodoros, versuchen wollen, unter den vielen Buchhändlern in Berlin mir einen Verleger aufzutreiben. Schon aus dem Inhaltsverzeichniß ist ab-

[1]) Gwinner, Schopenhauers Leben, Seite 551.

zunehmen, daß dieses Buch bei Weitem populärer ist, als alle meine früheren, also um so eher einen Verleger finden könnte. Ich könnte es, seinem größeren Theile nach, gewissermaaßen meinen ‚Philosophen für die Welt'[1]) nennen."

Ein Buchhändler wagte die Veröffentlichung einer kleinen Auflage ohne Honorierung des Verfassers. Schopenhauer antwortete Frauenstädt, der ihm die Nachricht mitgeteilt hatte: „Ich bin wirklich froh, die Geburt meines letzten Kindes noch zu erleben, womit ich meine Mission auf dieser Welt vollbracht sehe. Wirklich fühle ich jetzt eine Last, die ich seit meinem 24. Jahre getragen, und schwer gespürt habe, von mir genommen. Das kann sich Keiner denken, wie es ist." Die einzige Bedingung, die er stellte und die auch angenommen wurde, bestand darin, daß das Werk ohne „Belobung, Empfehlung oder sonstigen Kommentar", wie sie im Buchhandel üblich sind, angekündigt werde. Das geistvolle Werk erschien im Monat November 1851 in zwei Bänden. Der erste Band enthielt die eigentlichen „Parerga", d. h. Nebenschriften oder vielmehr ergänzende Abhandlungen und Ausführungen der Lehre, die auf Ethik, Psychologie, und auch auf Metaphysik Bezug hatten. Der zweite, die „Paralipomena" hatte den Untertitel „Vereinzelte, jedoch systematisch geordnete Gedanken über vielerlei Gegenstände." Dies waren gewissermaßen „zurückgebliebene" Aufsätze, welche — so war des Autors Gedanke — eventuell in seinem Hauptwerk hätten Platz finden können; die Kapitelüberschriften entsprachen zum Teil denen der Ergänzungen zur „Welt als Wille und Vorstellung".

In seiner letzten Schrift, seinem opus novissimum, wie er sich in einem Brief an Becker ausdrückt, stellte Schopen-

[1]) Bekanntlich der Titel der gesammelten Abhandlungen des Popularphilosophen J. J. Engel (2 Teile, Leipzig, 1775. 1777).

hauer sich noch einmal in den Mittelpunkt seines Systems. Er prüfte seine Grundlagen, betrachtete die Stockwerke, Zugänge und Nebengebäude, wie ein Architekt, der ein Gebäude vollendet hat und sich über die Festigkeit und vollkommene harmonische Gestalt seines Werkes vergewissern will. Er durchmusterte die alten und neuen philosophischen und religiösen Lehren, nicht als unparteiischer, uneigennütziger Historiker, sondern, wie zu erwarten, um in ihnen Berührungspunkte mit seiner eigenen Philosophie zu finden. Schopenhauer wollte gar nicht als Neuerer betrachtet werden, obgleich er es doch in vielen Beziehungen war; er stellte sich im Gegenteil lieber — seine Beziehungen zu Kant ausgenommen — hin als letzten Ausleger der ältesten Dogmen, welche die Menschheit gestützt und getröstet hatten. Schon am Schlusse seines Hauptwerkes hatte er die Darlegung seiner Theorie der Askese mit den Worten beendet: „Die aus unserer ganzen Betrachtung hervorgehende und mit allen Teilen derselben genau übereinstimmende und zusammenhängende Ethik, wenn sie auch dem Ausdruck nach neu und unerhört wäre," ist „dem Wesen nach es keineswegs, sondern" stimmt völlig überein „mit den ganz eigentlich christlichen Dogmen und war in diesen selbst dem Wesentlichen nach enthalten und vorhanden, wie sie denn auch ebenso genau übereinstimmt mit den wieder in ganz anderen Formen vorgetragenen Lehren und ethischen Vorschriften der heiligen Bücher Indiens."[1]) An einer andern Stelle hatte er gesagt: „Der Geist und die ethische Tendenz sind das Wesentliche einer Religion, nicht die Mythen, in welche sie solche kleidet. Ich gebe daher den Glauben nicht auf, daß die Lehren des Christentums irgendwie aus jenen Urreligionen abzuleiten sind."[2]) Das „irgendwie" läßt auf

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, Buch IV, § 70.
[2]) Ergänzungen zum vierten Buche, Kapitel 48.

einen wenig kritischen Sinn schließen. Schopenhauer hegt die Ansicht, zwischen Buddhismus, Christentum und Pessimismus bestehe nicht nur eine moralische Übereinstimmung, sondern ein regelrechtes Abhängigkeitsverhältnis. Der einzige Unterschied liegt nach ihm in der jeweilig zeitgemäßen einerseits mythischen, andererseits rein rationalen Form. Das hohe Ziel der Philosophie „ist die Befriedigung jenes edeln Bedürfnisses, von mir das metaphysische genannt, welches der Menschheit, zu allen Zeiten, sich innig und lebhaft fühlbar macht, am stärksten aber, wann, wie eben jetzt, das Ansehn der Glaubenslehre mehr und mehr gesunken ist. Diese nämlich als auf die große Masse des Menschengeschlechts berechnet und derselben angemessen, kann bloß allegorische Wahrheit enthalten, welche sie jedoch als sensu proprio mehr geltend zu machen hat. Dadurch nun aber wird, bei immer weiterer Verbreitung jeder Art historischer, physikalischer und sogar philosophischer Kenntnisse, die Anzahl der Menschen, denen sie nicht mehr genügen kann, immer größer, und diese wird mehr und mehr auf Wahrheit sensu proprio dringen.[1])"

Für Schopenhauer ist die Religion nur die einzig zweckmäßige Metaphysik für die große Masse des Volkes. Sie ist „das einzige Mittel, dem rohen Sinn und ungelenken Verstande der in niedriges Treiben und materielle Arbeit tief eingesenkten Menge die hohe Bedeutung des Lebens anzukündigen und fühlbar zu machen. Denn der Mensch, wie er in der Regel ist, hat ursprünglich für nichts Anderes Sinn, als für die Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse und Gelüste, und danach für etwas Unterhaltung und Kurzweil. Religionsstifter und Philosophen kommen auf die Welt, ihn aus seiner Betäubung aufzurütteln und auf den

[1]) Über die Universitätsphilosophie. (Parerga und Paralipomena, erster Band.)

hohen Sinn des Daseins hinzudeuten: Philosophen für die Wenigen, die Eximirten; Religionsstifter, für die Vielen, die Menschheit im Großen. Denn *φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι*, wie schon Plato gesagt hat. Die Religion ist die Metaphysik des Volks, die man ihm schlechterdings lassen und daher sie äußerlich achten muß: denn sie diskreditieren heißt sie ihm nehmen. Wie es eine Volkspoesie giebt und, in den Sprichwörtern, eine Volksweisheit, so muß es auch eine Volksmetaphysik geben; denn die Menschen bedürfen schlechterdings einer Auslegung des Lebens, und sie muß ihrer Fassungskraft angemessen sein. Daher ist sie allemal eine allegorische Einkleidung der Wahrheit, und sie leistet in praktischer und gemüthlicher Hinsicht, d. h. als Richtschnur für das Handeln und als Beruhigung und Trost im Leiden und im Tode, vielleicht eben so viel, wie die Wahrheit, wenn wir sie besäßen, selbst leisten könnte. Die verschiedenen Religionen sind eben nur verschiedene Schemata, in welchen das Volk die ihm an sich selbst unfaßbare Wahrheit ergreift und sich vergegenwärtigt." [1]) Wenn man auch nicht verlangen kann, daß ein großer Geist, ein Goethe, ein Kant, eine Shakespeare die Dogmen einer Religion bona fide und sensu proprio aufnehme und zu seiner Überzeugung mache, so muß man doch zugestehen, daß Religionen dem Volke unentbehrlich sind. Aber die Religion hat auch eine schlechte Seite. Da sie ihr eigentliches Wesen den Augen des Volkes nicht entlarven, ihre allegorische Natur nicht eingestehen darf, muß sie sich als buchstäblich wahr hinstellen, also die Wahrheit im Gewande der Lüge lehren und sich der Unwahrheit als Vehikels der Wahrheit bedienen. „Einige völlige Widersinnigkeiten, einige wirkliche Absurditäten" gehören zu jeder vollkommenen Religion. Der

[1]) Parerga und Paralipomena, zweiter Band, Kap. XV, § 174.

Pessimist Schopenhauer findet es allerdings „dem unentwirrbaren Gemische von Wohl und Übel, Redlichkeit und Falschheit, Güte und Bosheit, Edelmut und Niederträchtigkeit, welches die Welt uns durchgängig darbietet," ganz entsprechend, daß die wichtigste, höchste Wahrheit nicht anders, als mit der Lüge versetzt, auftreten kann. Ein gewisser Grund allgemeiner Unwissenheit ist die Bedingung aller Religionen, ist das Element, in welchem allein sie leben können. Daraus entspringen auch alle Gewalttätigkeiten und Greueltaten, welche die Religionen immer und immer wieder zeitigen, „Pfaffenherrschaft, Laienplünderung, Ketzerverfolgungen, Inquisitionsgerichte, Kreuzzüge, Religionskriege, Bartholomäusnächte u. s. w." Die Religion steht also in direktem Gegensatz sowohl zum absolut Guten als auch zu dem Streben nach reiner Wahrheit; sie mißbraucht das metaphysische Bedürfnis der Menschheit. Der Philosoph sieht sich daher genötigt, trotz des Guten, das er in der Religion gefunden hat, die Hoffnung auszusprechen, daß die Menschheit dereinst auf den Punkt der Reife und Bildung gelangen werde, wo sie die wahre Philosophie aufnehmen und wo dann die Wahrheit die Religion von dem Platze herunterstoßen könne, den sie so lange stellvertretend eingenommen habe. Dies wäre denn die „Euthanasie" der Religion.[1])

Schopenhauer hat eine originelle Art und Weise, die Religionen einzuteilen. Für ihn besteht der eigentliche Unterschied nicht im jeweiligen Polytheismus, Monotheismus oder Pantheismus, sondern im optimistischen oder pessimistischen Charakter der Religionen, und, wie zu erwarten, verwirft er alle optimistischen Religionen in Bausch und Bogen, da nach ihm

[1]) Parerga und Paralipomena, § 174; hier läßt Schopenhauer in einem geistvollen Dialog von einem Freund und einem Gegner der Religion die zwei Seiten der Religion gegenständlich machen.

„das eigentlich Wesentliche einer Religion als solcher in der Überzeugung, die sie uns giebt, daß unser eigentliches Dasein nicht auf unser Leben beschränkt, sondern unendlich ist," besteht.[1]) Nur den hellenischen Polytheismus verschont er, weil er die Künste anregt. Den Protestantismus tadelt er, weil er das Leben, anstatt es zu brandmarken, heiligen wolle. „Das mag eine gute Religion für komfortable, verheiratete und aufgeklärte Pastoren sein."[2]) Aber „die Judenreligion, wie sie in der Genesis und allen historischen Büchern, bis zum Ende der Chronika, dargestellt und gelehrt wird, ist die roheste aller Religionen, weil sie die einzige ist, die durchaus keine Unsterblichkeitslehre, noch irgend eine Spur davon hat . . . Sie besteht bloß in einem absurden und empörenden Theismus, und läuft darauf hinaus, daß der Herr, der die Welt erschaffen hat, verehrt sein will; daher er vor allen Dingen eifersüchtig (eifrig), neidisch ist auf seine Kameraden, die übrigen Götter: wird denen geopfert, so ergrimmt er und seinen Juden geht's schlecht. Jehovah straft den Sünder an seinen Kindern und Kindeskindern, bis ins vierte Geschlecht; des tugendhaften Menschen Lohn hingegen ist ein recht langes Leben auf Erden."[3]) Schopenhauer hegt einen erbitterten Haß gegen die Juden:[4]) er ist ein Idealist und Pessimist; sie sind für ihn der

[1]) Fragmente zur Geschichte der Philosophie, § 13, Anmerkung. (Parerga und Paralipomena, erster Band.)

[2]) Welt als Wille und Vorstellung, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 48.

[3]) Fragmente zur Geschichte der Philosophie, § 13, Anmerkung.

[4]) Dieser Haß war selbstverständlich ein rein philosophischer; mit modernem „Antisemitismus" hatte er nichts gemein. Der Philosoph stand bekanntlich in allen Epochen seines Lebens in freundschaftlichstem Verkehr mit Juden. Seinen armen Berliner Kommilitonen Gans nahm er sogar in seinem Hause auf und sorgte brüderlich für ihn. (Vgl. Seite 58.) Sein bester Freund in Frankfurt war ein Israelit, Dr. jur. Emden, und mit Dr. David Asher, einem seiner eifrigsten „Apostel", stand er jahrelang in herzlichstem Briefwechsel.

personifizierte Realismus und Optimismus. Immer wieder verspottet er die Ansicht, die sie haben sollen, daß die Welt gut sei, daß *πάντα καλὰ λίαν*, und der klare, positive Sinn der Semiten wirkt auf ihn, den betrachtenden Buddhisten, fast wie eine Beleidigung und eine direkte Herausforderung. Schopenhauer setzt allerdings hinzu — und diese Einschränkung erklärt bis zu einem gewissen Punkte sein temperamentvolles Urteil, — das eigentliche Judentum sei „in der Genesis und allen historischen Büchern, bis zum Ende der Chronika", enthalten, und so streicht er mit einem Federzug eine ganze, und zwar nicht die am wenigsten schöne Hälfte der hebräischen Literatur, das Buch Hiob, den Prediger Salomo und die Propheten, in denen er doch zahlreiche pessimistische Spuren hätte finden können.

Die Geschichte rächt sich immer für die ihr entgegengebrachte Geringschätzung. Schopenhauer betrachtete die politische Geschichte als der Beachtung eines Philosophen unwürdig; die Geschichte der Philosophie und der Religionen, die von jener gar nicht zu trennen ist, konnte ihm also nur ungewisse und zusammenhangloſe Gesichtspunkte bieten. Er ist davon überzeugt, daß Griechenland seine älteste Philosophie von Indien durch Vermittelung Ägyptens empfangen habe. Auf die vorsokratischen kosmogenischen Systeme geht er deshalb auch näher ein. Der Dichterphilosoph Empedokles erscheint ihm als ein „ganzer Mann": indem er alle Bewegungen der Natur durch den Kampf der beiden entgegengesetzten Prinzipien, Liebe und Haß oder, wie wir in moderner Sprache sagen würden, Anziehung und Zurückstoßen, erklärte, begriff er, daß das Wesen der Welt nicht der Intellekt, sondern der Wille sei. „Er hat auch das Elend unseres Daseins vollkommen erkannt und die Welt ist ihm, so gut wie den wahren Christen, ein Jammerthal, — *Ἄτης λειμών*. Schon er vergleicht sie, wie später Plato, mit einer finsteren Höhle, in der

wir eingesperrt wären. In unserm irdischen Dasein sieht er einen Zustand der Verbannung und des Elends, und der Leib ist der Kerker der Seele. Diese Seelen haben einst sich in einem unendlich glücklichen Zustand befunden und sind durch eigene Schuld und Sünde in das gegenwärtige Verderben geraten, in welches sie, durch sündigen Wandel, sich immer mehr verstricken und in den Kreislauf der Metempsychose geraten . . . Also dieselbe Urweisheit, die den Grundgedanken des Brahmanismus und Buddhaismus, ja, auch des wahren Christentums (darunter nicht der optimistische, jüdisch-protestantische Rationalismus zu verstehen ist) ausmacht, hat auch dieser uralte Grieche sich zum Bewußtsein gebracht; wodurch der consensus gentium darüber sich vervollständigt."

Nach Schopenhauer hat Aristoteles in seinem Weltsystem die Grundlage geliefert, auf der sich der Theismus auf Jahrhunderte hinaus aufgebaut hat. „Der ernstlich gemeinte Theismus setzt notwendig voraus, daß man die Welt einteile in Himmel und Erde: auf dieser laufen die Menschen herum; in jenem sitzt der Gott, der sie regiert. Nimmt nun die Astronomie den Himmel weg, so hat sie den Gott mit weggenommen: sie hat nämlich die Welt so ausgedehnt, daß für den Gott kein Raum übrig bleibt. Aber ein persönliches Wesen, wie jeder Gott unumgänglich ist, läßt sich bloß sagen, nicht imaginieren, und darum nicht glauben." Es ist zu bezweifeln, ob Kant diese Beweisführung zugelassen hätte, und die Geschichte zeigt, daß die Geschicke des Theismus doch nicht so ganz die gleichen wie die der alten Astronomie gewesen sind. Was Schopenhauer dem Theismus eigentlich vorwirft, ist sein Hang zum Optimismus. Der Gott, der die Welt erschafft, muß am Ende „bravo sagen" und alles, wie es ist, gut finden, und seinen Anbetern bleibt nichts anderes übrig, als seine Ansicht zu teilen. Auch der Pantheismus kann dadurch, daß er das All vergöttert und jedem Ding, je nach dem

Platz, den es einnimmt, seine Bedeutung im Ganzen zuerkennt, nur auf den Optimismus hinauslaufen, und das genügt, damit er in Schopenhauers Augen keine Gnade findet. Einen besonderen Vorwurf macht Schopenhauer dem Pantheisten Spinoza; er findet ihn unkonsequent mit sich selber, z. B. „in seinen so unwürdigen wie falschen Sätzen über die Tiere. Die Tierquälereien, welche Spinoza zu seiner Belustigung und unter herzlichem Lachen an Spinnen und Fliegen zu verüben pflegte, entsprechen nur zu sehr seinen [von mir] gerügten Sätzen", und „Hunde scheint er ganz und gar nicht gekannt zu haben", setzt der moderne Buddhist, der einen Hund als seinen besten Freund bezeichnete, scherzend hinzu.

Nachdem so Schopenhauer alle alten und neuen Philosophen einer Prüfung unterworfen hat, kehrt er zu seinem Meister Kant, dem unveränderlichen Gegenstand seiner Bewunderung und Dankbarkeit, zurück. „Kant ist vielleicht der originellste Kopf, den jemals die Natur hervorgebracht hat. Mit ihm und in seiner Weise zu denken, ist etwas, das mit gar nichts Anderm irgend verglichen werden kann: denn er besaß einen Grad von klarer, ganz eigentümlicher Besonnenheit, wie solche niemals irgend einem anderem Sterblichen zu Teil geworden ist. Man gelangt zum Mitgenuß derselben, wenn man, durch fleißiges und ernstliches Studium eingeweiht, es dahin bringt, daß man, beim Lesen der eigentlich tiefsinnigen Kapitel der Kritik der reinen Vernunft, der Sache sich ganz hingebend, nunmehr wirklich mit Kants Kopfe denkt, wodurch man hoch über sich selbst hinausgehoben wird."

Diese Worte sind dem berühmten Pamphlet entnommen, das sich den „Fragmenten zur Geschichte der Philosophie" anschließt und in dem Schopenhauer nach all den spöttischen Exkursen, mit denen er seine früheren Schriften, besonders seine Vorreden, gespickt hatte, noch einmal und zwar viel kräftiger seinen Grimm an den „Bastarden Kants" ausläßt.

Er selber fand dies Pamphlet höchst belustigend. „Es ist durch die Darstellung, Lebendigkeit und Vehemenz sehr unterhaltend, ja, vielleicht die schönste Invektive, die seit Cicero in Verrem geschrieben worden", meint er am 11. März 1852 in einem Briefe an Frauenstädt, und, um das Lob, das er sich eben selbst erteilt hat, zu rechtfertigen, setzt er hinzu: „Nur die Lumpe sind bescheiden." Aber nicht alles ist im Ton der Invektive gehalten, und nicht alles findet, wie man hat glauben wollen, seine Erklärung in dem Ärger, den Schopenhauer über sein Verkannt- und Ignoriertwerden empfand. Wenn Schopenhauer Fichte, Schelling und Hegel „Mangel an Ehrlichkeit" vorwirft, wenn er sie anklagt, weil sie die Philosophie zu einem Brotgewerbe machten, von ihr und nicht für sie lebten, so sind das offenbar Übertreibungen, zu denen sich der Pamphletist hinreißen läßt. Bekanntlich gehörte Mäßigung in der Polemik nicht zu Schopenhauers Tugenden, und bekanntlich trug auch Fichte einmal kein Bedenken, von seinem Lehrstuhl herabzusteigen, um seine Freiheit zu bewahren. Neben den heftigen Ausfällen gegen „die drei Sophisten" stehen jedoch Betrachtungen von allgemeiner Tragweite, die ihre volle Rechtfertigung in den letzten Verirrungen der Hegelschen Philosophie fanden. War der Staat nicht für Hegel „die reale Form der Idee" und nahm er nicht an dem absoluten Charakter dieser teil? So wurde der Staat, wie er sich nach den Rückwärtsbestrebungen der Jahre von 1815 ab konstituiert hatte, in der Gesamtheit seiner Einrichtungen oder in der Person seines Oberhauptes ein unantastbares Ideal, eine Norm, die ebenso tyrannisch war, wie die alte Theologie.

Schopenhauer hat eine sehr hohe Vorstellung von der Philosophie und von der Freiheit, deren sie bedarf. „Ich neige mich mehr und mehr zu der Meinung, daß es für die Philosophie heilsamer wäre, wenn sie aufhörte, ein Gewerbe zu sein, und nicht mehr im bürgerlichen Leben, durch Pro-

fessoren repräsentiert, aufträte. Sie ist eine Pflanze, die, wie die Alpenrose und die Fluenblume, nur in freier Bergluft gedeiht, hingegen bei künstlicher Pflege ausartet. Jene Repräsentanten der Philosophie im bürgerlichen Leben repräsentieren sie meistens doch nur so, wie der Schauspieler den König. Waren etwan die Sophisten, welche Sokrates so unermüdlich befehdete und die Platon zum Thema seines Spottes macht, etwas Anderes, als Professoren der Philosophie und Rhetorik? Ja, ist es nicht eigentlich jene uralte Fehde, welche, seitdem nie ganz erloschen, noch heute von mir fortgeführt wird? Die höchsten Bestrebungen des menschlichen Geistes vertragen sich nun einmal nicht mit dem Erwerb: ihre edele Natur kann sich damit nicht amalgamieren. Allenfalls möchte es mit der Universitätsphilosophie noch hingehn, wenn die angestellten Lehrer derselben ihrem Beruf dadurch zu genügen dächten, daß sie, nach Weise der anderen Professoren, das vorhandene, einstweilen als wahr geltende Wissen ihres Faches an die heranwachsende Generation weiter gäben". Und weiterhin: „Der Weg zur Wahrheit ist steil und lang: mit einem Block am Fuße wird ihn keiner zurücklegen; vielmehr thäten Flügel Not. . . . Alle der Philosophie von außen gebotene Hülfe ist, ihrer Natur nach, verdächtig: denn das Interesse jener ist zu hoher Art, als daß es mit dem Treiben dieser niedrig gesinnten Welt eine aufrichtige Verbindung eingehen könnte. Dagegen hat sie ihren eigenen Leitstern, der nie untergeht. Darum lasse man sie gewähren, ohne Beihülfe, aber auch ohne Hindernisse, und gebe nicht dem ernsten, von der Natur geweihten und ausgerüsteten Pilger zum hochgelegenen Tempel der Wahrheit den Gesellen bei, dem es eigentlich nur um ein gutes Nachtlager und eine Abendmahlzeit zu thun ist: denn es ist zu besorgen, daß er, um nach diesen einlenken zu dürfen, Jenem ein Hinderniß in den Weg wälzen werde."

Wenn der Philosophieprofessor zum Philosophieren wenig

geeignet ist oder sich des Philosophierens enthalten soll, darf seinerseits der wahre Philosoph seine Philosophie öffentlich lehren? Schopenhauer schließt, wie man sieht, die Frage in ein Dilemma ein. Wir finden, „daß von jeher sehr wenige Philosophen Professoren der Philosophie gewesen sind, und verhältnißmäßig noch wenigere Professoren der Philosophie Philosophen; daher man sagen könnte, daß, wie die idioelektrischen Körper keine Leiter der Elektrizität sind, so die Philosophen keine Professoren der Philosophie. In der That steht dem Selbstdenker diese Bestellung beinahe mehr im Wege, als jede andere. Denn das philosophische Katheder ist gewissermaßen ein öffentlicher Beichtstuhl, wo man coram populo sein Glaubensbekenntniß ablegt. Sodann ist der wirklichen Erlangung gründlicher, oder gar tiefer Einsichten, also dem wahren Weisewerden, fast nichts so hinderlich, wie der beständige Zwang, weise zu scheinen, das Auskramen vorgeblicher Erkenntnisse, vor den lernbegierigen Schülern, und das Antwort-bereit-haben auf alle ersinnlichen Fragen. Das Schlimmste aber ist, daß einen Mann in solcher Lage, bei jedem Gedanken, der etwan noch in ihm aufsteigt, schon die Sorge beschleicht, wie solcher zu den Absichten hoher Vorgesetzter passen würde. Dies paralysiert sein Denken so sehr, daß schon die Gedanken selbst nicht mehr aufzusteigen wagen. Der Wahrheit ist die Atmosphäre der Freiheit unentbehrlich. Über die exceptio, quae firmat regulam, daß Kant ein Professor gewesen, füge ich nur hinzu, daß auch Kants Philosophie eine großartigere, entschiedenere, reinere und schönere geworden sein würde, wenn er nicht jene Professur bekleidet hätte; obwohl er, sehr weise, den Philosophen möglichst vom Professor gesondert hielt, indem er seine eigene Lehre nicht auf dem Katheder vortrug."

Kant, der abwechselnd von einem freidenkenden Könige protegiert und von einem bigotten König belästigt wurde

und ängstlich das, was er auf seinem Lehrstuhl vortragen und in seinen Büchern drucken lassen durfte, abwägen mußte, gibt in seiner Person gewissermaßen ein Bild der verschiedenartigen Geschicke des philosophischen Unterrichts. Wenn es aber auch nicht gut ist, jede Wahrheit auszusprechen, so kann man doch nicht leugnen, — und Schopenhauer gibt dies selber zu, — daß von einem Lehrgebäude, in dem alle menschlichen Wissenschaften ihren Platz finden sollen, die Philosophie nicht völlig fern bleiben dürfe. Zudem bedarf die Beschäftigung mit der Philosophie einer Vorschule wie jede andere Wissenschaft; wie die Technik einer jeden andern Wissenschaft muß auch die der Philosophie erlernt werden. Wenn man Philosophie auch nach Schopenhauers Ansicht nur in recht unvollkommener Weise auf den Universitäten lehrt, so ist das doch sicherlich besser, als sie gar nicht zu lehren, und das beste Mittel, sie zur vollen Blüte zu bringen, möchte doch wohl auch nicht in der Beseitigung jeder Gelegenheit, sie zu lehren und zu lernen, bestehen.

Neunundzwanzigstes Kapitel.

Berühmtheit.

Die „Parerga und Paralipomena“ bewirkten, was weder „die Welt als Wille und Vorstellung“ noch die beiden ethischen Abhandlungen, die „gekrönte“ und die „nicht gekrönte“, hatten bewirken können. Fast ohne Übergang gelangte Schopenhauer nun aus seiner Verborgenheit zum Ruhm. Nun kamen die Huldigungen von allen Seiten, von nah und fern, in Gestalt von Besuchen, Briefen und Zeitungsrezensionen. Seltsamerweise aber erschienen zuerst nur die Literaten und Weltleute; die Philosophen kamen erst später, die einen, um zu diskutieren, Ausstellungen und Vorbehalte zu machen oder um noch einen alten Streit aufzuwärmen, die andern, um endlich auch dem allgemeinen Drange und Zuge nachzugeben.

Schmunzelnd zählt Schopenhauer in einem Brief an Frauenstädt vom 10. Juni 1852 die empfangenen Zeugnisse der Bewunderung, Verehrung und Freundschaft auf: „Heute schreibe ich eigentlich, um Sie von dem, was in Sachen meiner Philosophie sich hie und da regt und rührt, in Kenntniß zu setzen; weil ich nicht voraussetzen darf, daß Sie das Alles schon wissen und denke, daß Sie, als der Vorkämpfer, doch ein wenig au fait seyn müssen von solchen Dingen. — Also Dorguth's „Vermischte Bemerkungen“[1]) werden Sie gelesen haben . . . . v. Doß hat mir einen Brief von 8 Bogen ge-

[1]) ‚Vermischte Bemerkungen über die Philosophie Schopenhauers, ein Brief an den Meister‘, Magdeburg 1852.

schrieben, den ich jedoch 2 Mal mit großem Interesse und wirklich mit Rührung gelesen habe. Sie würden sich wundern zu sehn, wie tief der junge Mann von meiner Lehre ergriffen ist, und mit welchem Ernst er die Sache nimmt. Der Brief ist mir ein Unterpfand meiner Wirkung auf kommende Geschlechter. Becker kam von Mainz herüber, bloß um mich zu sehn. . . In der Didaskalia (Feuilleton zum Frankfurter Journal) vom 14. April steht ein kurzer, aber sehr guter Artikel über mich, von unbekannter Hand. — Hier ist ein ältlicher, sehr litterarischer, ja halb gelehrter Commis[1]) eines großen Hauses, der 1847, nachdem er meine vierfache Wurzel gelesen, mich auf der Promenade anredete, mich seiner Verehrung zu versichern und nur ein Mal mit mir zu reden. Seitdem hatte ich ihn nicht wieder gesehn. Nun ist der Mann 3 Mal in unsere Lesegesellschaft (deren Mitglied er nicht ist) gegangen, um mich dort zu finden. Endlich traf er mich und sagte, er wäre bloß gekommen, mir zu danken, für Alles, was ich geschrieben; alle meine Werke, sogar die Farbenlehre, habe er angeschafft und studiere sie fleißig, mit seinem Sohne, der ein Gymnasiast von 21 Jahren, jetzt zur Universität soll und ihm die griechischen und lateinischen Stellen übersetzt. Dergleichen freut mich sehr, das ist ächt, das ist etwas Anderes, als Cameraderie. . . . ."

Vauvenargues meint, der Glanz des Morgenrots sei nicht so süß, wie der erste Blick des Ruhmes. Wie erst, wenn diesem ersten Blick eine lange Nacht der Erwartung und betrogenen Hoffnung vorausgegangen ist? Schopenhauer ist vierundsechzig Jahre alt. Als Trost für seine Enttäuschungen hatte er bislang nur das feste, unentwegte Gefühl seiner Bedeutung, und nun folgt auf ein gleichgültiges, vergeßliches Geschlecht ein neues, das schon fast eine Nachwelt ist und in schöner Be-

[1]) Nämlich August Kilzer; vgl. über ihn Schemann, a. a. O., Seite 482.

geisterung für ihn entflammt. Ist es da zu verwundern, daß er seinen späten, fast nachgeborenen Ruhm, mit unverhohlener Freude aufnahm und sich an jeder seiner geringsten Äußerungen labte? „Das ist," schreibt er an einen seiner neuen Bewunderer, „eine rechte Herzensstärkung im Alter, wo die Freunde unsrer Jugendzeit fast alle weggestorben sind, daß wir neue und junge Freunde finden, welche an Theilnahme und Eifer die ehemaligen übertreffen: und doppelt ist es so, wenn wir diese neuen Freunde nicht dem Zufall, oder gemeinen Übereinstimmungen verdanken, sondern dem besten und edelsten Theil unsres Selbst".

Diese Worte bilden den Eingang eines an den Redakteur der „Vossischen Zeitung" Ernst Otto Lindner gerichteten Briefes. Lindner hatte an Schopenhauer geschrieben, er beabsichtige, für die Zeitung einen Aufsatz zu übersetzen, der in der „Westminster Review" im Monat April 1853 unter dem Titel „Iconoclasm in German Philosophy" erschienen war. Dieselbe Zeitschrift hatte bereits im Jahre vorher eine Besprechung der „Parerga und Paralipomena" veröffentlicht. Der Verfasser war John Oxenford, der englische Übersetzer von Goethes „Dichtung und Wahrheit". Lindners Verdeutschung erschien in der „Vossischen Zeitung" und wurde dann an der Spitze von Frauenstädts „Briefen über die Schopenhauersche Philosophie" (Leipzig 1854) wieder mitabgedruckt.

So waren die Jünger emsig tätig, und ihre Zahl vermehrte sich. Im Monat August 1854 suchte Dr. David Asher, Lehrer des Englischen an der Handelsschule zu Leipzig, den Philosophen auf und schilderte seinen Besuch in Gutzkows „Unterhaltungen am häuslichen Herd". Gutzkow selber hatte bereits auf „die überraschenden Parerga und Paralipomena" als auf „eine Fundgrube anregender Gedanken" hingewiesen. Im folgenden Jahre ließ Asher ein

„Offenes Sendschreiben an den hochgelehrten Herrn Dr. A. Schopenhauer" (Leipzig 1855) erscheinen, und blieb von nun ab mit ihm im Briefwechsel. Schließlich hielt in Hamburg ein ehemaliger Prediger der deutschkatholischen Gemeinde, Georg Weigelt, Vorträge über zeitgenössische Philosophie, in denen Schopenhauer den Ehrenplatz einnahm. Diese Vorträge ließ er drucken und übersandte sie ihm mit einem Schreiben, welches interessante Ausblicke über den damaligen geistigen Zustand in Deutschland, so wie er ihn ins Auge faßte, enthielt. „Wenn nicht große politische Ereignisse," sagte er, „einseitig alles Denken und Streben in Anspruch nehmen, so ist sehr bald Ihre Zeit gekommen, früher, als Sie selbst das erwarteten. Zu deutlich kündigt sich das Ende der spekulativen Afterweisheit an, die trotz allen Eklats nicht weit über die Schule hat hinausdringen können. Wird aber auch wirklich durch den Lärm der Welt eine Zeitlang die Stimme der Philosophie übertönt, so muß deren zukünftige, neue Epoche notwendig mit Ihnen beginnen. Dies ist in jedem Fall so gewiß, als es gewiß ist, daß das Philosophieren an einen Wendepunkt gekommen ist. Auch wollte ich Ihnen eigentlich dies nicht sagen, weil Sie das selbst, und warum es so kommen muß, am besten wissen und mit großartiger Zuversicht oft genug ausgesprochen haben. Aber das fühle ich vielleicht besser als Sie, daß Sie die Philosophie über die Grenzen der Schule weit ins Volk tragen werden. Ihre Werke werden einst in den Händen eines jeden Gebildeten sein. Wie aus denselben das augenblicklich durch die Kirche verhöhnte metaphysische Bedürfnis sich Befriedigung holen wird, so werden Sie zugleich zur Neubelebung des verdorbenen Geschmacks und ästhetischen Sinnes in hohem Maße beitragen. Sie werden nicht bloß Philosophen, Sie werden auch Dichter bilden, wie wir sie nötig haben. Ist doch in Ihren Werken mehr

Poesie enthalten als in unserer ganzen belletristischen Tagesliteratur."[1])

Unter den berufsmäßigen Philosophen waren die Ansichten noch geteilt, aber wenigstens war das Schweigen gebrochen. Immanuel Hermann Fichte verteidigte das Andenken seines Vaters, so gut er es konnte. In seiner „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" stellte man Schopenhauer bald als einen ungetreuen Jünger Kants, ja sogar Schellings, bald als einen ungeschickten und schon aus der Mode gekommenen Neuerer dar. Zornig machte Schopenhauer in einem Brief an Lindner vom 9. Mai 1853 seiner Galle darüber Luft: „Nachdem die Hundsfötter 35 Jahre hindurch meine Geburt erstickt, mein Zur Weltkommen verhindert haben, ich aber jetzt dennoch endlich zur Welt gekommen bin, möchten sie nunmehr mich geschwinde tot schlagen, für tot, ja, für ein Fossil der Vorwelt ausgeben. Sind das Schufte? — Aber wartet! Ich werde euch noch zeigen, daß ich nicht tot bin. — —" Professor Eduard Erdmann in Halle, ein Hegelianer von der „Rechten", machte etwas mehr Umstände. Er bat Schopenhauer um biographische Auskünfte und widmete ihm im zweiten Teil seiner Geschichte der deutschen Philosophie einen langen Abschnitt, in dem er gegen die ungerechte Vergessenheit, in der man ihn gelassen hatte, Einspruch erhob. „Es hat," sagte er, „etwas Tragisches, wenn man sieht, wie bis auf die jüngste Zeit Schopenhauer entweder völlig ignoriert oder mit einem wohlfeilen Kompliment abgefertigt, seine Lehre aber niemals dargestellt wird."[2]) Schopenhauer war indessen nicht ganz mit der Art seiner

[1]) Näheres über Georg Christian Weigelt bei Schemann, a. a. O., Seite 478.

[2]) Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant, zweiter Teil, Leipzig 1853, §§ 40—41. Schopenhauers Brief an Erdmann ist bei Schemann a. a. O., Seite 331 abgedruckt.

Rehabilitierung zufrieden. Er fand, daß Erdmann ihn nicht genügend von den Philosophen des „feindlichen" Lagers trennte. „Hat die Grundlehren und das Eigentümliche nicht hervorgehoben und kein Wort darüber gesagt, daß ich von den Andern spezifisch verschieden bin, sondern da stehe ich, wie eben ein Schächer unter den Schächern." Er warf ihm sogar „zwei Lügen", d. h. zwei ungenaue Zitate vor.[1]) —

Man hat das „tragische Los" der Philosophie Schopenhauers und ihren schließlichen Erfolg auf verschiedene Weise zu erklären gesucht. Nach dem Grundsatz, daß, was geschieht, geschehen m u ß, hat man gemeint, die Mitte des Jahrhunderts wäre gerade der rechte Zeitpunkt gewesen, in dem der Pessimismus in Deutschland habe triumphieren müssen. Der Mißerfolg der politischen Reformen nach 1830 und ihr noch vollständigerer Mißerfolg nach den achtundvierziger Wirren hatte die Geister gelähmt und die Nation erschlafft. Tor und Tür schienen einer Lehre offen zu stehen, welche das Verzichten predigte und dabei vollständige Gleichgültigkeit gegen die Politik an den Tag legte. Möglicherweise war da eine jener alles mit sich fortreißenden Kräfte mit im Spiel, denen die menschlichen Gemeinschaften mitunter unbewußt gehorchen. Man muß jedoch zugeben, daß in den zwischen Schopenhauer und seinen ersten Jüngern gewechselten Briefen keine Spur von Betrachtungen solcher Art zu finden ist.

Mit mehr Wahrscheinlichkeit hat man angeführt, in wie tiefen Verruf die metaphysische Spekulation nach der Auflösung der Hegelschen Schule geraten war. Die deutsche Philosophie hatte nacheinander alle Etappen durchlaufen, die sie unvermeidlich zum Nichts führen mußten. Zuerst hatte man die Realität des sinnlichen Objekts verneint und nur die „Vorstellung" oder den „Begriff" bestehen lassen. Da nun das sinnliche Objekt verschwand, hatte man alsdann auf

[1]) Vgl. den Brief an F r a u e n s t ä d t vom 2. November 1853.

den reinen Begriff spekuliert, indem man ihm eine transszendente Wirklichkeit zuschrieb, und ohne aus Kants Lehren Nutzen zu ziehen, hatte man sich wieder darauf verlegt, noch kühnere, stolzere, aber auch gebrechlichere Systeme, als vorher zu konstruieren. Nachdem man einen Augenblick das Absolute mit Händen greifen zu können gewähnt hatte, mußte man sich schließlich eingestehen, daß man lediglich mit Formeln gespielt hatte. Nach dem sinnlichen Objekt verflüchtigte sich nun auch das transszendente Objekt. Da trat nun die schlimmste Skepsis, die Skepsis der Enttäuschung und Ernüchterung, ein. Der Mensch, der immer in der Skepsis gelebt hat, gewöhnt sich zuletzt an sie und richtet sich in ihr behaglich ein. Der wahre Skeptiker, derjenige, in dem die Skepsis ihre ganze Tiefe erreicht, ist der Gläubige, der aus seinem Irrtum erwacht. Ist man bei diesem Grade angelangt, so ist man gerne zur Annahme einer jeden neuen Lehre bereit, und mit Vorliebe geht man zu der, die sich am machtvollsten ankündigt.

Möglicherweise ist also Schopenhauers endgültiger Erfolg teilweise aus philosophischen und auch aus politischen Ursachen zu erklären. Man darf jedoch nicht vergessen, daß es zunächst nur ein literarischer Erfolg war. Der lange Streit Schopenhauers mit den Universitäten war kein bloßer Zwischenfall seines Lebens, war nicht das zufällige Mißgeschick eines verkannten oder unzufriedenen Autors; er ist für die Art seiner Lehre charakteristisch. Die früheren Systeme hatten ihren Sitz in den Schulen gehabt, und wenn ihr Einfluß sich auf das große Publikum ausdehnte, geschah dies vor allem durch die Vermittelung von Schriftstellern. Die Philosophie Schopenhauers ging einen umgekehrten Weg; sie stützte sich zuerst auf das Publikum, und mit dessen Beistand gelang es ihr schließlich, die Tore der Schule zu sprengen. Aber sie brauchte Zeit dazu. Warum waren ihre Fortschritte keine rascheren? Ein

Biograph Schopenhauers gibt uns den Grund dafür an. Gwinner macht darauf aufmerksam, daß die Deutschen zumeist nur die Bücher lesen, die ihnen von einem berufenen Richter empfohlen werden, und daß infolgedessen ein Autor, wenn auch sein Verdienst noch so groß ist, Mühe hat, sich Bahn zu brechen, wenn er nicht von der Kritik oder einer Klique getragen wird. „In England und Frankreich ist dies anders: dort weiß jeder genau, was er seinem Publikum bieten darf, und das Publikum weiß ebenso genau, was es von jedem erwarten kann. Es existiert dort ein mittlerer Maßstab für Form und Inhalt jeder literarischen Produktion, welcher von den Produzenten und Consumenten gleichmäßig angewendet und respektiert wird. Daher finden wir, daß Engländer und Franzosen im allgemeinen bei weitem weniger schlechthin perverse, unnütze Bücher haben und bei weitem weniger Zeit durch absolut unfruchtbare und verwirrende Studien verlieren als der bildungsstolze Deutsche.“ [1])

---

[1]) Gwinner, a. a. O., Seite 480.

Dreißigstes Kapitel.

Die letzten Jahre.

Der Erfolg der „Parerga und Paralipomena" zog den der anderen Werke, die noch bei den Buchhändlern schliefen, nach sich.[1]) Das siegreiche Aufkommen einer neuen Philosophie war fortan eine unleugbare Tatsache. Das Publikum nahm Partei für sie, und den berufsmäßigen Philosophen hätte es übel angestanden, wenn sie sie länger hätten ignorieren wollen. Die Anhängerschaft wuchs mehr und mehr; zustimmende Zuschriften liefen tagtäglich bei dem Autor ein, und Zeitungen sowie Zeitschriften brachten rühmende Besprechungen. Eine Gruppe eifrigster, aufrichtigster Jünger, die nicht erst den Erfolg abgewartet hatten, um sich zu erklären, trugen dazu das Wort des Meisters in die verschiedenen Gaue Deutschlands, warben Leser für ihn und fahndeten auf alles, was über ihn erschien. Er nannte sie scherzend seine Apostel, und wenn sie schrieben, so stiegen sie zum Rang eines Evangelisten empor. Dies war zuerst, um

[1]) Die zweite Auflage des „Willens in der Natur" erschien mit neuer Vorrede 1854 in Frankfurt; „Über das Sehn und die Farben", ebenfalls mit neuer Vorrede, 1854 in Leipzig. Die dritte Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung" kam 1859 in Leipzig heraus; die zweite Auflage der „Grundprobleme der Ethik" mit einem neuen Vorwort 1860 auch in Leipzig. — Als Schopenhauer starb, bereitete er gerade eine neue Auflage der „Parerga und Paralipomena" vor, die Frauenstädt im Jahre 1861 herausgab.

mit dem Veteranen der Schule zu beginnen, der Rat Dorguth in Magdeburg, alsdann unter den einflußreichsten Frauenstädt und Lindner in Berlin; nach ihnen Asher in Leipzig, von Doß in München und Becker in Mainz. Diese Namen kehren auch am häufigsten in Schopenhauers Briefwechsel wieder. Selbst in Frankfurt hatte Schopenhauer Anhänger oder auch bloß Freunde in der Beamtenwelt und unter den Kaufleuten, und seine Freundschaft wurde um so mehr nachgesucht, als er keineswegs freigebig damit war. Er diskutierte gern über seine Lehre mit dem ausgezeichneten Frankfurter Advokaten Dr. Martin Emden, der sein Testamentsvollstrecker sein sollte, aber vor ihm starb. Im Jahre 1854 trat er in Beziehungen zu Wilhelm Gwinner, einem Sohn des regierenden Senators der freien Stadt, der zwar nicht rückhaltslos alle seine Ideen billigte, den er aber als ernsten, unabhängigen Charakter hoch schätzte. Um dieselbe Zeit hatte, durch die Lektüre der „Parerga und Paralipomena" ermutigt, sich ein stud. jur. der Leipziger Universität in das vollständige Studium des Systems versenkt, und als Preisschrift die Schopenhauersche Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt und kritisch beleuchtet. Es war Karl Bähr, dessen Vater, ein alter Freund Schopenhauers, Professor an der Akademie der schönen Künste in Dresden war. Als er zwei Jahre später durch Frankfurt kam, um sich nach Heidelberg zu begeben, wo er sein Universitätsstudium abschließen wollte, stellte sich Karl Bähr mit einem Einführungsbrief seines Vaters bei Schopenhauer ein, und der Bericht, den er uns von seinem ersten Besuch hinterlassen hat, ist eins der Dokumente, die uns am besten einen Blick in die Intimität des Philosophen gestatten[1]):

[1]) Schemann, Gespräche und Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer, aus dem Nachlasse von Karl Bähr, Leipzig, Brockhaus, 1894, Seite 9 ff.

„In der Häuserflucht längs des Mains, welche die ‚schöne Aussicht' heißt, links von der Fahrgasse, etwa im vierten oder fünften Hause, der Brücke gegenüber, wohnte im Jahre 1856 der philosophische Einsiedler Frankfurts. Das Haus wurde seitdem baulich verändert. Der früher in der Mitte seiner Front befindliche Eingang ist an die Seite verlegt. Die damalige Wohnung Schopenhauers lag im Parterre und bestand aus einem zweifenstrigen Wohnzimmer mit Alkoven links von der Hausflur und einem zweifenstrigen Bibliothekzimmer rechts derselben. Beide Räumlichkeiten waren sonach durch die allen Hausbewohnern gemeinschaftliche Flur getrennt. Am Ende des Ganges, links von der Treppe, lag die geräumige Wohnstube seiner Haushälterin, einer alten treuen Dienerin und strenggläubigen Katholikin. Die Einrichtung der Wohnstube Schopenhauers war eine fast puritanisch einfache. Sein Hausrat zeigte den dürftigen Geschmack des dritten Jahrzehnts unseres Jahrhunderts. Er bestand in der Hauptsache aus einem Secretär, der mit Kants Büste geschmückt war, einem Sopha, über welchem ein kleines Ölporträt Goethes hing, einem runden Tische vor diesem Sopha, einem Spiegel mit Pfeilerschränkchen zwischen den beiden Fenstern und einem viereckigen Tische dem Secretär gegenüber. An der dem Sopha gegenüber befindlichen Wand gewahrte man einige Daguerreotyp-Porträts Schopenhauers, in der Ecke nahe am Ofen, soviel mir erinnerlich auf einem Postament, die Büste Wielands."

In seiner Beschreibung der Einsiedelei vergißt Bähr nur noch eins. Neben dem Sekretär an einem Fenster bezeichnete ein auf dem Boden liegendes Bärenfell den gewöhnlichen Platz dessen, den Schopenhauer seinen besten Freund nannte. Dies war zuerst ein schöner weißer Pudel, der von seinem das ewige Urwesen in allem Lebenden wiedererkennenden Herrn den indischen Namen Atma, d. i. Weltseele, erhalten hatte.

Er starb im Jahr 1849. Schopenhauer ersetzte ihn durch einen braunen Hund derselben Rasse, dem er den gleichen Namen gab und später in seinem Testament bedachte. Im Monat Oktober des Jahres 1850 schrieb er an Frauenstädt, nachdem er ihm zuerst einige Neuigkeiten aus der philosophischen Welt mitgeteilt hatte: „Viel wichtiger ist, daß mein brauner Pudel, jetzt siebzehn Monate alt, ganz so groß und genau so gewachsen ausfällt, wie der selige, den Sie gekannt haben, dabei aber der lebhafteste Hund ist, den ich jemals gesehen."

Als Bähr bei Schopenhauer eintritt, fällt ihm zuerst dessen ausdrucksvolle und vornehme Sprechweise auf. Es ist der Ton eines Greises, der mit seinen reichen Erfahrungen, fast ohne es zu wollen, zu belehren pflegt. Die Unterhaltung dreht sich anfangs um die deutsche Philosophie, insbesondere um die damals an der Leipziger Universität herrschende, d. h. um das letzte System Schellings, welches gewissermaßen den Pantheismus mit der christlichen Offenbarung zu versöhnen suchte.

„‚Da wir einmal von Offenbarung reden,' sagte Schopenhauer, ‚so muß ich Ihnen doch etwas höchst Interessantes und Seltenes zeigen.' Bei diesen Worten holte er aus einer Ecke des Zimmers eine kleine, etwa fußhohe sitzende Figur von Eisen oder Messing, aber schwarz angestrichen, nicht unähnlich auf den ersten Anblick einer chinesischen Pagode, und setzte sie vor uns auf den Tisch, indem er geheimnisvoll fragte, ob ich erriete, was das vorstelle. Ich vermutete, es sei etwas Chinesisches, aber er sagte: die Figur sei wahrscheinlich aus Tibet, sei wohl hundert Jahre alt und stelle den Buddha vor. Es sei ein seltenes Stück, das ich wohl sobald nicht wo anders sehen werde; er habe es sich aus Paris verschrieben.[1]) Diese

[1]) Am 13. Mai 1856 schrieb Schopenhauer an Frauenstädt: „Der Buddha ist von seinem schwarzen Überzuge befreit worden, ist

Figur sei für die Buddhaisten dasselbe, was für die Christen das Crucifix. Buddha sei hier als Bettler dargestellt, in asiatischer Weise sitzend, die Augen niedergeschlagen, die rechte Hand über das rechte Knie niederhangend und die linke vor der Brust hinhaltend, um Gaben zu empfangen. Dieses sei die streng dogmatische Weise, den Buddha darzustellen. Als ich ihn nun fragte, warum man den Buddha bettelnd darstelle, kam er darauf, mir die Mythe von Buddha zu schildern, in einer Weise aber zu schildern, die mir unvergeßlich sein wird. Das war kein Stubengelehrter, kein deutscher Professor der Philosophie, sondern ein Philosoph von Gottes Gnaden, ein Weiser des Altertums, welcher zu mir redete. Mit Andacht und Verehrung mußte ich ihm zuhören.

„‚Ja wohl,' sagte er mit einem rührenden Ausdruck in der Stimme, ‚Buddha bettelt, weil er ein Bettler ist. O sie ist schön, die Mythe, wie Buddha zum Heil geführt wurde! Ein Prinz aus königlichem Hause, ward er erzogen in einem glänzenden Harem, in Pracht und Reichtum, und als er zwanzig Jahre alt geworden, verließ er zum erstenmal das Schloß und trat mit seinem Gefolge hinaus in die herrliche indische Natur, die vor ihm ausgebreitet lag in ihrem Glanze. Da steht er staunend vor ihr und freut sich über die Schönheit des Daseins. Aber sieh! es kommt einer auf ihn zugegangen (hier machte Schopenhauer, heftig erregt, die Geberde eines alten Mannes, der mit dem Kopfe wackelt), es kommt einer gegangen, der scheint zu sagen: Sieh mich an! Dies Alles ist

---

von guter Bronce, glänzt wie Gold, steht auf einer schönen Konsole in der Ecke: so daß Jeder beim Eintritt schon sieht, wer in diesen ‚heiligen Hallen' herrscht." Am 6. Juni schreibt er an denselben: „Mein Buddha wird jetzt galvanisch vergoldet und wird herrlich glänzen auf seiner Konsole in der Ecke. Die Birmanen, laut Times, haben soeben eine ganze Pagode vergoldet: da darf ich nicht zurückbleiben."

nichts, nichts! — Bestürzt fragt der Prinz einen Begleiter, was diese Gestalt bedeute. ‚Es ist das Alter, Prinz; so wie dieser werden wir einst alle.‘ Der Zug geht weiter, und man sieht am Wege einen siechen Menschen, der sich mit seinem Leiden hinschleppt. ‚Wer ist dieser?‘ — ‚Ein Kranker.‘ — ‚Kann auch das uns alle treffen?‘ — ‚Jawohl, lieber Prinz.‘ — Der Zug geht abermals weiter, und auf einer Bahre wird ein Toter vorübergetragen. Buddha erblickt ihn mit Entsetzen. In solchem Zustande hat er noch nie einen Menschen gesehen. Er fragt mit bebender Stimme, ob auch das allen Menschen bevorstehe? Sein Begleiter zuckt mit den Achseln: ‚Dem ist nicht anders, Prinz. Dem Tode entgeht keiner von uns.‘ — ‚Sagt ihr mir das?‘ ruft Buddha aus, ‚führt zu Alter, Krankheit, Tod unser Dasein, o so will ich nicht leben, fort will ich von euch, — in die Wüste will ich gehen und — meditieren!‘ —

„In seiner Erzählung fortfahrend, schilderte Schopenhauer nun, ohne meine tiefe Rührung zu bemerken, wie Buddha anfangs durch seine Umgebung von der Ausführung seines Entschlusses zurückgehalten und wieder im Schlosse des Königs eingesperrt wird, wie er sich aber endlich befreit und mit einem einzigen Diener fortzieht, wie er dann, in die Wüste gekommen, diesen Diener entläßt, auch sein Pferd frei davonlaufen läßt und diesem noch voll Rührung und Liebe einige Worte des Abschieds nachruft, wobei er ihm verheißt: ‚Auch du sollst dereinst erlöst werden!‘ Er begegnet einem Bettler, tauscht mit ihm die Kleidung und bringt von nun an seine Tage in Nachdenken und Enthaltsamkeit zu, seine Speise fremder Wohltätigkeit dankend.“ —

Die Unterhaltung dauert zwei Stunden. Nachdem die Neuigkeiten aus der philosophischen und literarischen Welt erschöpft sind, spricht Schopenhauer von den Besuchen, die er empfängt oder abweist, und von der eigentümlichen Vor-

stellung, die man sich manchmal von seiner Person macht, seitdem das größere Publikum sich mit ihm beschäftigt. Seine frohe Laune versiegt nicht, und alles, was er erzählt, begleitet er mit entsprechenden Gebärden. „Als ein Beispiel, wie verkehrt oft über seine Person geurteilt wird, citierte er mir," so berichtet Bähr, „eine höchst abgeschmackte Tirade eines französischen Schriftstellers, der von Schopenhauers Aufenthalt in Italien, also von einer Zeit sprechend, wo er (der Schriftsteller) vermutlich noch gar nicht gelebt, sich ungefähr so über ihn vernehmen läßt: ‚Il jouissait des beautés de la nature italienne, envisageait les monuments de l'antiquité, mais il repoussait les hommes et regardait les femmes avec mépris!'[1]) Als mir Schopenhauer diese Worte anführte, mußte er sich vor Lachen ins Kanapee zurückwerfen, wobei er mir ganz besonders jugendlich erschien. ‚Ich damals die Welt von mir stoßen!', rief er aus, ‚denken Sie, in einem Alter von dreißig Jahren, wo das Leben mich anlachte! Und was die Weiber anbetrifft, so war ich diesen sehr gewogen — hätten sie mich nur haben wollen.'" — —

[1]) Die Stelle, auf die Schopenhauer anspielt und die Bähr aus dem Gedächtnis wiedergiebt, ist diese: „En voyageant, en méditant au milieu des trésors d'art et des beautés naturelles dont brillent Dresde, Rome et Naples, en évitant partout les hommes avec hauteur, les femmes avec mépris, et cela tandis qu'il faisait consister le lien et le bonheur social dans une mutuelle et universelle commisération, il combinait un système propre." (Bartholmèss, Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne, Paris 1855, livre XIII). Im allgemeinen war Schopenhauer mit der damaligen französischen Kritik nicht zufrieden. „Französisches Geschwätz" nennt er einen Aufsatz der Revue des deux Mondes vom 1. August 1856, in dem Saint-René Taillandier zugab, „qu'il y avait de bonnes inspirations dans les premiers travaux de M. Schopenhauer," einen kurzen Überblick über seine Philosophie gab und mit den Worten schloß: „Est-ce assez d'extravagances?" (Brief an Frauenstädt vom 14. August 1856).

Schopenhauer fand im Jahre 1854 einen unerwarteten und begeisterten Bewunderer an Richard Wagner. Ohne damit Wagner als einen Mann hinstellen zu wollen, dem der Pessimismus im Blut lag, darf man wohl sagen, daß der deutsche Tonmeister zu keiner Zeit seines Lebens besser darauf vorbereitet war, Schopenhauers Theorien zu verstehen und sich anzueignen. Er beschäftigte sich damals mit seiner Nibelungentrilogie, deren Ausführung oft unterbrochen wurde, deren Plan mehrere Male Veränderungen erfuhr, die aber in jedem Fall den Untergang eines Göttergeschlechts, d. h. das Ende einer Welt zeigen sollte. Die Rückschrittsbestrebungen, welche auf die achtundvierziger revolutionäre Bewegung gefolgt waren, hatten Richard Wagner ins Exil getrieben. Er lebte in Zürich inmitten einer kleinen Freundesgruppe, zu der Herwegh und Gottfried Keller, der Philologe Ettmüller und der Journalist Wille gehörten, aber fern von seinen künstlerischen Beziehungen und Interessen. „Tannhäuser" und „Lohengrin" wurden in Deutschland ohne ihn gespielt, und zwar oft anders, als er es gewollt hätte. Augenblicke der Mutlosigkeit und Verzweiflung kamen über ihn. Im Monat März 1853 schrieb er an Liszt: „Ich lebe fast nur bei dir, von meinem hiesigen Aufenthalte bin ich aber stets abwesend. Ich führe hier ein vollständiges Traumleben: erwache ich, so geschiehts nur mit Schmerz. Mich reizt und fesselt entweder nichts — oder — was mich reizt und fesselt — ist in der Ferne. Wie sollt' ich da nicht in die tiefste Schwermut verfallen?. . ." Und etwas später: „Keines meiner letzten Lebensjahre ist an mir vorübergegangen, ohne daß ich nicht e i n m a l darin am äußersten Ende des Entschlusses gestanden hätte, meinem Leben ein Ende zu machen. Es ist alles darin so verfahren, so verloren! . . . Ich glaube nicht mehr, und kenne nur noch eine Hoffnung: einen S c h l a f, einen S c h l a f, so tief, so tief — daß alles Gefühl der Lebenspein aufhört.

Ihn sollte ich mir doch verschaffen können: es ist nicht so schwer . . . Beachten wir die Welt nicht anders, als durch Verachtung! Nur diese gebührt ihr: aber keine Hoffnung, keine Täuschung für unser Herz auf sie gesetzt! Sie ist schlecht, schlecht, grundschlecht.[1])"

In solcher Geistesverfassung befand sich Wagner, als er aus Herweghs Händen „Die Welt als Wille und Vorstellung" empfing, in der er, wie sein Freund sagte, Gedanken finden würde, die denen, welche den Kern seiner Trilogie bildeten, ähnelten. In einem Briefe an Liszt schildert er den Eindruck, den die Lektüre des Buches bei ihm hervorrief: „Neben dem — langsamen — Vorrücken meiner Musik habe ich mich jetzt ausschließlich mit einem Menschen beschäftigt, der mir — wenn auch nur literarisch — wie ein Himmelsgeschenk in meine Einsamkeit gekommen ist. Es ist Arthur Schopenhauer, der größte Philosoph seit Kant, dessen Gedanken er — wie er sich ausdrückt — vollständig zu Ende gedacht hat. Die deutschen Professoren haben ihn — wohlweislich — 40 Jahre lang ignoriert: neulich wurde er aber — zur Schmach Deutschlands — von einem englischen Kritiker entdeckt.[2]) Was sind vor diesem alle Hegel's usw. für Charlatans! Sein Hauptgedanke, die endliche Verneinung des Willens zum Leben, ist von furchtbarem Ernst, aber einzig erlösend. Mir kam er natürlich nicht neu, und niemand kann ihn überhaupt denken, in dem er nicht bereits lebte. Aber zu dieser Klarheit erweckt hat ihn mir erst dieser Philosoph. Wenn ich auf die Stürme meines Herzens, den furchtbaren Kampf, mit dem es sich — wider Willen — an die Lebenshoffnung an-

[1]) Briefwechsel zwischen Richard Wagner und Liszt, 2 Bände, Leipzig 1900, 2. Aufl. Vgl. die Briefe vom 30. März 1853, vom 15. Januar 1854 und den undatierten Brief Nr. 165.

[2]) Wagner meint die beiden in der „Westminster Review" 1852 und 1853 erschienenen Aufsätze.

klammerte, zurückdenke, ja, wenn sie noch jetzt oft zum Orkan anschwellen, — so habe ich dagegen nun doch ein Quietiv gefunden, das mir endlich in wachen Nächten einzig zum Schlaf verhilft; es ist die herzliche und innige Sehnsucht nach dem Tod: volle Bewußtlosigkeit, gänzliches Nichtsein, Verschwinden aller Träume — einzigste endliche Erlösung!" [1])

Diese letzten Worte klingen, als ob sie Wagners „Tristan und Isolde" entstammten, und in der Tat ward dies Drama im Jahre 1854 unter Schopenhauers Einfluß verfaßt. Nur in einem Punkte unterschied sich Wagner von Schopenhauer: er meinte, die Liebe könnte in ihrer heroischen Gestalt, so wie er sie in seinen beiden Hauptpersonen darstellte, weit davon entfernt, ein Ausdruck der Willenskraft zu sein, durch Verschmähen aller anderen Güter des Lebens zur Verneinung des „Willens zum Leben" führen. Er gedachte sogar, späterhin seinen Gedanken in einem Briefe auszuführen, den er an Schopenhauer senden wollte und der der Ausgangspunkt eines interessanten Briefwechsels hätte werden können, leider aber niemals abgeschickt wurde.[2])

Wenn sich zwischen diesen beiden Männern, fast möchte man sagen, zwischen diesen beiden gleicherweise absoluten Willen, engere Beziehungen angebahnt hätten, so wären sie übrigens in noch anderen Punkten uneins gewesen. Als Richard Wagner im Jahre 1854 einen seiner Freunde damit beauftragte, in seinem Namen ein Exemplar des „Ringes der Nibelungen" aus „Verehrung und Dankbarkeit dem großen Philosophen" zu überreichen, ließ ihm dieser antworten: „Sagen Sie Ihrem Freunde Wagner in meinem Namen Dank für die Zusendung seiner Nibelungen, allein er solle die Musik an den Nagel hängen, er hat mehr Genie zum Dichter! Ich,

[1]) Brief Nr. 168.

[2]) Ein Bruchstück dieses Briefentwurfes ist in den „Bayreuther Blättern" (1886, Seite 101) veröffentlicht worden.

Schopenhauer, bleibe Rossini und Mozart treu." In der Musik wie in der Dichtung war Schopenhauer ein Klassizist nach Goethes Art. Übrigens kannte er wahrscheinlich nur Wagners „Fliegenden Holländer", den er, vermutlich in unvollkommener Ausführung, in Frankfurt hatte spielen sehen. Wagner trug es ihm aber nicht nach, wie der Brief beweist, den er an den Maler Lenbach schrieb, als dieser ihm Schopenhauers Porträt für seine Bayreuther Villa schickte: „Da steht nun diese reine Unbegreiflichkeit, — der alte Schopenhauer! Die Idee eines ‚Schopenhauer' ist in diesem Bilde realisiert. Das ist der Quell tiefer und klarer Gedanken, und leibhaftig haben wir ihn als Menschen vor uns. Ich habe die eine Hoffnung für die Cultur des deutschen Geistes, daß die Zeit komme, in welcher Schopenhauer zum Gesetz für unser Denken und Erkennen gemacht werde." [1]) —

[1]) Schemann, a. a. O., Seite 510. — Wagner hat oft auf Schopenhauers Philosophie hingedeutet, besonders in seinem Aufsatz über Beethoven (1870) und in den Ergänzungen zu „Religion und Kunst". (Gesammelte Schriften und Dichtungen, 3. Aufl., Leipzig 1897/98, Band 9 [Seite 66] und Band 10 [Seite 257]). — Ein Jünger Wagners, der Freiherr Robert von Hornstein, der ein Gut bei Bingen besaß, verbrachte regelmäßig von 1855 bis 1860 zwei Monate des Jahres in Frankfurt, wo er von Schopenhauer empfangen wurde. Später veröffentlichte er in der „Neuen Freien Presse" (1885, Nr. 6910, 6912) seine „Erinnerungen an Schopenhauer", die über Schopenhauers musikalisches Urteil interessante Aufschlüsse geben. „Ich bewundere und liebe Mozart," sagte er, „und besuche alle Concerte, in denen Beethoven'sche Symphonien gespielt werden, aber wenn man viel Rossini gehört hat, kommt einem alles andere schwerfällig vor." Wenn er von Rossini sprach, schlug er die Augen andächtig zum Himmel auf. Weber war ihm nicht sehr sympathisch. „‚Freischütz' ist recht niedlich, aber eine ganz kleine Oper." Er besaß alle Opern Rossinis für eine Flöte eingerichtet und spielte sie alle nacheinander einmal im Jahre täglich von zwölf bis ein Uhr durch. Reichardts Lieder schätzte er sehr; aber er kritisierte sehr die Art und Weise, wie Schubert Goethes „Erlkönig" interpretiert hatte, z. B. daß Stellen,

Im Jahre 1854 waren Schopenhauers Schriften in allen Klassen der Gesellschaft verbreitet; sogar die Frauen lasen ihn, vielleicht gerade des Bösen wegen, das er ihnen nachsagte. [1]) Von allen Seiten bat man ihn um sein Bild, und die Künstler beeilten sich, die Neugier des Publikums zu befriedigen. Wir haben von ihm zwei Bildnisse, die aus dieser Zeit stammen, aber nicht zu den besten gehören. Das eine rührt von Jules Lunteschütz, einem französischen Künstler, her, der sich gerade in Frankfurt niedergelassen hatte; das andere hatte Julius Hamel, einen jungen Frankfurter, zum Urheber. Schopenhauer war mit keinem von beiden zufrieden; er gab übrigens zu, daß er wegen der außerordentlichen Beweglichkeit seiner Gesichtszüge schwer zu malen sei. Er warf Lunteschütz vor, er habe ihn allzu sehr idealisiert, und zu Hamel sagte er nach dessen eigenem Zeugnis: „Das Bild ist erschreckend ähnlich, ist trefflich gemalt, — aber ich bin es nicht. Das ist ein beschränkter Dorfschulze. Das Porträt soll kein Spiegelbild sein, das liefert das Daguerrotyp besser. Das Porträt muß ein lyrisches Gedicht sein, aus dem uns eine ganze persönlich-

---

die geheimnisvoll behandelt werden müßten, laut geschrieen würden. „Mendelssohns Kompositionen sind hübsch, aber ohne Genie. Gluck war mir immer langweilig. Glucks Musik läßt sich nicht getrennt denken von den Worten, und das ist falsch. Musik muß durch sich allein wirken, die Worte sind Nebensache. Die Musik ist viel mächtiger als das Wort. Musik und Worte sind die Vermählung eines Prinzen mit einem Bettlermädchen. Die Fabel in der Oper ist Nebensache, im Grunde nur dazu vorhanden, um der Vernunft auch was zu geben. Rossini hat dies ins Extreme getrieben und die Worte geradezu verhöhnt. . . . Daß ich Flöte spiele, verdanke ich meinem Vater, dem prosaischen Kaufmann von Danzig, der meinte, ich solle es nur lernen, man könne nicht wissen, wozu ich es noch brauchen könne. Meine poetische Mutter aber, der Schöngeist von Weimar, war meinem Wunsche entgegen: er wird einmal soviel Geld haben, daß er sich Flöte vorspielen lassen kann."

[1]) Vgl. Karl Bähr, S. 13.

keit mit ihrem ganzen Denken, Fühlen und Wollen entgegenspricht. Überhaupt muß jedes gute Bild poetisch empfunden sein und poetisch auf uns wirken, ja es muß sich in Poesie übersetzen lassen; denn die Poesie ist die Mutter aller Künste."[1])

Im Jahre 1857 wurde Schopenhauers Philosophie an drei Universitäten gelehrt. In Bonn und Breslau bildete sie den Gegenstand eines Spezialkollegs; in Jena handelte Kuno Fischer in seiner Vorlesung über Kant ausführlich über dessen neuesten Jünger. Im selben Jahre trat Schopenhauer in Beziehungen zu Friedrich Hebbel, dem gewaltigsten Dichter seiner Zeit, der durch alle seine Lebensschicksale und seinen ganzen Charakter recht dazu geschaffen war, ihn zu verstehen. Hebbel war ein Kind der Not und des Elends, das nach langen, heldenhaften Kämpfen und Anstrengungen zuletzt sich doch seinen Platz in der Welt erobert hatte. Dabei hatte er von seinem Kampf gegen das Schicksal etwas Verbittertes und Herbes behalten, das auch seine letzten Erfolge kaum zu mildern vermochten. Seit seiner Verheiratung mit Christine Enghaus, einer der ausgezeichnetsten Künstlerinnen des Burgtheaters, wohnte er in Wien, und von dort schrieb er am 29. März 1857 aus der Lektüre der „Parerga" heraus an seinen Freund Emil Kuh, seinen späteren Biographen und ersten Herausgeber seiner Werke:

„Ich lese jetzt einen außerordentlich merkwürdigen Schriftsteller, den Philosophen Schopenhauer, und schäme mich,

[1]) ‚Schopenhauers Gespräche ꝛc.', herausgegeben von E. Grisebach, S. 69. Lunteschütz hat drei Bilder von Schopenhauer angefertigt; das erste im Jahr 1854 entstandene befindet sich heute im Nürnberger Museum; das zweite rührt aus dem Jahre 1858 her und ist jetzt im Städelschen Museum zu Frankfurt a. M.; das dritte, welches Lunteschütz im Jahre 1859 schuf, gehört jetzt dem Eigentümer des „Englischen Hofes" und ziert den Saal, in welchem Schopenhauer seine Mahlzeiten einnahm. Hamels Bild, welches Schopenhauer im Profil darstellt, ist vom Frankfurter Kunstverein erworben worden.

ihn nicht früher kennen gelernt zu haben; ja, ich würde es kaum begreifen, wenn nicht seine eigenen bitteren Beschwerden über absichtliches und gänzliches Ignoriertwerden abseiten der Sekten und Parteien des Tags das Faktum einigermaßen erklärten und zugleich entschuldigten. Er kam mir auch diesmal rein zufällig in die Hand. Ich kam von einer anstrengenden Arbeit und hatte in der Bibliothek ein paar Bücher verlangt, um mich zu zerstreuen. Ich war nicht wenig erstaunt, einen der vornehmsten Geister unserer Litteratur in ihm begrüßen zu müssen. Wenn die erste Stelle, die man in einem unbekannten Autor liest, nachstehendermaßen lautet: ‚ich habe die Menschheit manches gelehrt, was sie nie vergessen darf; darum werden meine Schriften nie untergehen‘ — und wenn man trotz momentanen Stutzens noch vor Abend ausruft: der Mann hat Recht! — so will das gewiß etwas heißen.“

Hebbel arbeitete damals an seinem letzten Werke, den „Nibelungen“, mit deren Vollendung er noch fünf Jahre verbrachte. Sechs Wochen später kam er durch Frankfurt, wo auch der Dichter Wilhelm Jordan lebte, der alsbald dasselbe Thema in Angriff nehmen sollte. Sie suchten zusammen Schopenhauer auf, und am 6. Mai schrieb Hebbel an Christine Enghaus: „Schopenhauer ist als grob und unzugänglich verrufen, wie ich es selbst bin. Das erfuhr ich schon in Berlin, und Jordan bestätigte es mir nicht nur, sondern warnte mich auch. Doch ich wußte aus eigener Erfahrung zu gut, welches Gesindel dergleichen Gerüchte in Umlauf bringt, um mich abschrecken zu lassen; es sind jene hohlen Gesellen, die dem Mann von Geist ebenso gut ihre ausgestopften Kleider schicken könnten und die, wenn er ihnen endlich die Thür weist, weil er vergebens irgend eine Lebensäußerung von ihnen erwartet hat, den Grund natürlich nicht in sich selbst, sondern in ihm suchen. Ich fand einen äußerst jovialen alten Herrn, der

meinte, er sei mit einem Menschen zu vergleichen, der sich auf dem Theater hinter den Kulissen verfäumt habe und, nun der Vorhang aufgehe, ängstlich und beschämt davon laufe. ‚Die Komödie meines Rufes fängt an — setzte er hinzu — was will der Grankopf noch dabei?' Wir würden ohne Frage Freunde werden, wenn ich in Frankfurt lebte, diesmal wollte ich bloß eine Pflicht erfüllen, denn für einen Mann, der zu schreiben begann, als ich geboren wurde, bin ich der Herold der Nachwelt.'" [1])

Schopenhauers siebzigster Geburtstag wurde von seinen Anhängern glanzvoll gefeiert, und ebenso war es bei den zwei folgenden Geburtstagen. Huldigungen in Versen und Prosa, Geschenke und Blumensendungen trafen von allen Seiten bei ihm ein. Die Fremden, welche durch Frankfurt kamen, begehrten ihn zu sehen, und besonders freundlich kam er den Engländern und Franzosen entgegen; so empfing er im Jahre 1859 auch den Besuch von Foucher de Careil und von Challemel-Lacour.[2]) Gegen Ende desselben Jahres kam eine

---

[1]) Friedrich Hebbels Briefwechsel, herausgegeben von Felix Bamberg, Berlin 1890 92, Zweiter Band, S. 118 und 591. — Jordan giebt die letzten Worte Schopenhauers umständlicher und jedenfalls genauer wieder: „Mit meinem Ruhm ist das ein eigen Ding. Als dramatischer Dichter besuchen Sie gewiß oft das Theater. Da wird es vielleicht auch in Ihrer Gegenwart einmal vorgekommen sein, daß der Lampenputzer noch nicht ganz fertig war mit dem Anzünden der Podiumlichter, als schon der Vorhang in die Höhe ging. Unter lautem Gelächter und Geklatsche des verehrungswürdigen Publici raffte sich dann der überraschte Aufklärungsbesorger in komischer Hast auf, um so schnell als möglich hinter den Kulissen zu verschwinden. Sehen Sie — gerade so bin ich auf der Bühne für tragische Possen, welche man die Welt nennt, in zufälliger Verspätung noch anwesend, während die Komödie meines Ruhmes aufgeführet wird." (Episteln und Vorträge von W. Jordan, Frankfurt a. M. Jordanscher Selbstverlag, 1891. Seite 25 ff.)

[2]) Vgl. Foucher de Careil, Hegel et Schopenhauer, Paris, 1862, Seite 173 (Deutsch, Wien 1888), und Challemel-Lacour,

Berliner Künstlerin, Fräulein Elisabeth Ney, die Großnichte des Marschalls, nach Frankfurt, um seine Büste zu modeln. „Sie ist vierundzwanzig Jahre alt," schrieb er später an von Doß, „sehr hübsch und unbeschreiblich liebenswürdig. Sie arbeitete in einem abgesonderten Zimmer meines jetzigen (viel größeren und schöneren) Logis, Tag vor Tag, fast 4 Wochen lang, ließ sich Mittagsessen aus der Restauration, über mir im Hause, holen, und kam Nachmittags bei mir Kaffee trinken, wenn ich heimkam. Hat mich ein Paar Mal auf meinem Spaziergang am Main, über Stock und Stein, begleitet. Wir harmonierten wundervoll. Die Büste ist 14 Tage lang ausgestellt gewesen und von Allen höchst ähnlich befunden worden, und sehr schön gearbeitet. Sie sollte nun nach Berlin, um dort vervielfältigt und so verkauft zu werden." [1])

Fräulein Neys Besuch war der letzte verjüngende Sonnenschein im Leben des philosophischen Einsiedlers. Er glaubte nicht zu altern. Er rechnete sich zu den Günstlingen des Glücks nicht nur inbezug auf die Geistesgaben, sondern auch hinsichtlich der Körperkraft. Er fühlte, wie er oft sagte, in sich jene feurige Kraft, jenen igneus ardor, den Vergil von den gottähnlichen Stammeltern seines Helden rühmt. Eines Tages spielte er im Gespräch mit Bähr auf jenes Gleichnis an, das sich am Schlusse der „Aphorismen zur Lebensweisheit" befindet und in dem er zeigt, wie die verschiedenen Lebensalter unter

---

un Bouddhiste contemporain en Allemagne, in der „Revue des deux Mondes" vom 15. März 1870, wieder abgedruckt in den Études et Réflexions d'un pessimiste, Paris, 1901 (Deutsch, Leipzig 1903, bei Seemann).

[1]) Brief vom 1. März 1860. Vgl. auch einen Brief an Lindner vom 21. November 1859. Das Recht der Vervielfältigung der Büste wurde von der Künstlerin der berliner Kunsthandlung der Gebrüder Micheli übertragen, und Schopenhauer erhielt das erste in Gips abgegossene Exemplar.

dem Einfluß der Planeten stehen, von Merkur an, der sich schnell und leicht im engsten Kreise bewegt, bis zu Saturn, der langsam mit bleierner Schwere seine lange Bahn durchwandelt, und zu Uranus, dem Endziel, der seinen Namen vom Himmel hat. Er war eben erst aus der Sphäre des Jupiter herausgetreten, und er gedachte seine Lebensreise noch weit fortzusetzen bis zu den äußersten Grenzen, wo der kalte Neptun noch von den Strahlen des Zentralfeuers gestreift wird. „Sehen Sie," fuhr er zu Bähr fort, „wenn ein Mensch das vier- bis fünfundsiebzigste Lebensjahr erreicht hat, so spricht man schon von einem hohen Alter. Über das fünfundsiebzigste hinaus werden Sie wenige finden. Danach hätte ich nur noch fünf Jahre zu leben. Nun, wir wollen sehen! Man kann sich irren, aber mir ist es, als hätte ich noch wenigstens zwanzig Jahre vor mir." [1])

Dies sagte er im Jahre 1858. Ein Jahr zuvor war er bei Tisch ohnmächtig geworden und zu Boden gefallen. Er hatte sich jedoch alsbald wieder erholt und nichts in seinen Gewohnheiten geändert. In den letzten Apriltagen des Jahres 1860 wurde er aber von Atemnot und Herzklopfen befallen. Die Anfälle wurden im Monat September häufiger, und er mußte auf seine Spaziergänge verzichten. Am 18. jenes Monats besuchte ihn Gwinner nach einem neuen Anfall. Er plauderte noch ebenso lebhaft, mit derselben kräftigen Stimme, und sein Auge leuchtete wie immer. In bezug auf einen soeben erschienenen Band der Werke Baaders sagte er: „Es giebt mancherlei Philosophen, abstrakte und konkrete, theoretische und praktische: dieser Baader ist ein unausstehlicher." Er sprach dann von seinem letzten Werke, den „Paralipomena". „Es wäre doch erbärmlich," rief er aus, „wenn ich jetzt sterben sollte: ich habe dem Werke noch wichtige Zusätze zu geben."

[1]) Schemann, Gespräche und Briefwechsel, Seite 25 (Mai 1858).
[2]) Abgedruckt bei Schemann, Schopenhauerbriefe, Seite 547.

Gwinner entfernte sich völlig beruhigt. Am Morgen des 21. fand ihn sein Arzt, als er bei ihm eintrat, tot auf dem Sopha sitzend, ohne daß seine Züge die geringste Veränderung aufwiesen. Ohne Kampf, ohne Krankheit, ohne Röcheln, ohne Zuckung war ihm die Euthanasie, jener leichte, nicht gefühlte Tod, zu teil geworden, den er oft so schön beschrieben und den er als den größten Gewinn, den das Erreichen eines sehr hohen Alters bringt, betrachtete.

In seinem vom 26. Juni 1852 datierten und am 4. Februar 1859 um ein Kodizill vermehrten Testament bedachte er einige entfernte Verwandte, die einzigen, die ihm blieben, und setzte „den in Berlin errichteten Fonds zur Unterstützung der in den Aufruhr- und Empörungs-Kämpfen der Jahre 1848 und 1849 für Aufrechthaltung und Herstellung der gesetzlichen Ordnung in Deutschland invalide gewordenen Preußischen Soldaten, wie auch der Hinterbliebenen solcher, die in jenen Kämpfen gefallen" waren, zu seinem Universalerben ein. Frauenstädt vermachte er seine wissenschaftlichen Manuskripte, alle mit Papier durchschossenen Exemplare seiner Werke und das Verlagsrecht zu allen ferneren Auflagen aller seiner Schriften. Er ernannte Dr. Emden und, da dieser vorher starb, Gwinner zu seinem Testamentsvollstrecker und hinterließ demselben seine Bibliothek und Kunstgegenstände. Schließlich sicherte er das Los seines treuen Atma und seiner alten Haushälterin Margarethe Schnepp, die sich immer sehr in seine Launen zu schicken gewußt hatte. „Er schreit mich manchmal fürchterlich an," sagte sie einmal von ihrem Herrn, „aber er meint es nicht böse. Die Leute sagen immer, mein Herr wäre gottlos und er bete den heidnischen garstigen Götzen [den Buddha] an, aber ich glaube es nicht: neulich, als ich seine Bücher abstäubte, fand ich ein Buch, ‚Das Leben der Heiligen', er muß also doch gottesfürchtig sein." [1])

[1]) Nach einer handschriftlichen Originalmitteilung des Stadtrats Beck, eines der frühesten Jünger Schopenhauers, bei Grisebach, ‚Schopenhauer', Seite 323, Anm. 316.

In einem Bruchstück seiner Selbstbiographie bezeugt Schopenhauer sich selber, daß, wenn auch die Dauer seines Greisenalters ungewiß sei, er doch wenigstens seine Mission erfüllt habe, und, einen Blick auf sein Leben zurückwerfend, unterscheidet er darin, was es Wesentliches und Zufälliges enthielt:

„Bei Anwandlungen von Unzufriedenheit bedenke ich stets, was es heiße, daß ein Mensch, wie ich, sein ganzes Leben der Ausbildung seiner Anlagen und seinem angeborenen Berufe leben könne und wie viele Tausend gegen Eins waren, daß das nicht anging und ich sehr unglücklich geworden wäre. Wenn ich zu Zeiten mich unglücklich gefühlt, so ist dies mehr nur vermöge einer méprise, eines Irrtums in der Person geschehen, ich habe mich dann für einen anderen gehalten, als ich bin, und nun dessen Jammer beklagt: z. B. für einen Privatdozenten, der nicht Professor wird und keine Zuhörer hat, oder für Einen, von dem dieser Philister schlecht redet und jene Kaffeeschwester klatscht, oder für den Beklagten in jenem Injurienprozesse, oder für den Liebhaber, den jenes Mädchen, auf das er kapriziert ist, nicht erhören will, oder für den Patienten, den seine Krankheit zu Hause hält, oder für ähnliche Personen, die an ähnlichen Miseren laborieren: das alles bin ich nicht gewesen, das alles war fremder Stoff, aus dem höchstens der Rock gemacht gewesen, den ich eine Weile getragen und dann gegen einen anderen abgelegt habe. Wer aber bin ich denn? Der, welcher die Welt als Wille und Vorstellung geschrieben und vom großen Problem des Daseins eine Lösung gegeben, welche vielleicht die bisherigen antiquieren, jedenfalls aber die Denker der kommenden Jahrhunderte beschäftigen wird.“ [1])

---

[1]) Grisebach, Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche, Seite 108.

Einunddreißigstes Kapitel.

Der Schriftsteller.

Nietzsche, der sich an der Lektüre Schopenhauers gebildet und durch ihn sich selber „besser verstehen gelernt" hatte, hat als charakteristische Züge des Schopenhauerschen Stils den Freimut, die Natürlichkeit und jene Heiterkeit, die selbst in ernsteren Betrachtungen fortbesteht und mit einer gewohnheitsmäßig hohen Geistesrichtung zusammenhängt, hervorgehoben.

„Ich gehöre," sagt Nietzsche, „zu den Lesern Schopenhauers, welche, nachdem sie die erste Seite von ihm gelesen haben, mit Bestimmtheit wissen, daß sie alle Seiten lesen und auf jedes Wort hören werden, das er überhaupt gesagt hat. Mein Vertrauen zu ihm war sofort da und ist noch dasselbe wie vor neun Jahren. Ich verstand ihn, als ob er für mich geschrieben hätte: um mich verständlich, aber unbescheiden und thöricht auszudrücken. Daher kommt es, daß ich nie in ihm eine Paradoxie gefunden habe, obwohl hier und da einen kleinen Irrtum; denn was sind Paradoxien anders als Behauptungen, die kein Vertrauen einflößen, weil der Autor sie selbst ohne rechtes Vertrauen machte, weil er mit ihnen glänzen, verführen und überhaupt scheinen wollte? Schopenhauer will nie scheinen: denn er schreibt für sich, und niemand will gern betrogen werden, am wenigsten der Philosoph . . .

„Schopenhauer redet mit sich: oder wenn man sich durchaus einen Zuhörer denken will, so denke man sich den Sohn, welchen der Vater unterweist. Es ist ein redliches, derbes,

gutmütiges Aussprechen vor einem Hörer, der mit Liebe hört. Solche Schriftsteller fehlen uns. Das kräftige Wohlgefühl des Sprechenden umfängt uns beim ersten Tone seiner Stimme; es geht uns ähnlich, wie beim Eintritt in den Hochwald, wir atmen tief und fühlen uns auf einmal wieder wohl. Hier ist eine immer gleichartige stärkende Luft, so fühlen wir, hier ist eine gewisse unnachahmliche Unbefangenheit und Natürlichkeit, wie sie Menschen haben, die in sich zu Hause und zwar in einem sehr reichen Hause Herren sind: im Gegensatze zu den Schriftstellern, welche sich am meisten wundern, wenn sie einmal geistreich waren.

„Schopenhauers Ausdruck erinnert mich hier und da ein wenig an Goethe, sonst aber überhaupt nicht an deutsche Muster. Denn er versteht es, das Tiefsinnige einfach, das Ergreifende ohne Rhetorik, das Streng-Wissenschaftliche ohne Pedanterie zu sagen, und von welchem Deutschen hätte er dies lernen können? Auch hält er sich von der spitzfindigen, übermäßig beweglichen — mit Erlaubnis gesagt — ziemlich undeutschen Manier Lessings frei: was ein großes Verdienst ist, da Lessing in Bezug auf prosaische Darstellung unter Deutschen der verführerischste Autor ist. Und um gleich das Höchste zu sagen, was ich von seiner Darstellungsart sagen kann, so beziehe ich auf ihn seinen Satz: ‚ein Philosoph muß sehr ehrlich sein, um sich keiner poetischen oder rhetorischen Hülfsmittel zu bedienen . . .‘

„Schopenhauer ist ehrlich, auch als Schriftsteller; und so wenige Schriftsteller sind es, daß man eigentlich gegen alle Menschen, welche schreiben, mißtrauisch sein sollte. Ich weiß nur noch einen Schriftsteller, den ich in Betreff der Ehrlichkeit Schopenhauer gleich, ja noch höher stelle: das ist Montaigne . . . Schopenhauer hat mit Montaigne noch eine zweite Eigenschaft, außer der Ehrlichkeit, gemein: eine wirklich erheiternde Heiterkeit. **Aliis laetus, sibi sapiens.** Es

gibt nämlich zwei sehr unterschiedene Arten von Heiterkeit. Der wahre Denker erheitert und erquickt immer, ob er nun seinen Ernst oder seinen Scherz, seine menschliche Einsicht oder seine göttliche Nachsicht ausdrückt; ohne griesgrämige Gebärden, zitternde Hände, schwimmende Augen, sondern sicher und einfach, mit Mut und Stärke, vielleicht etwas ritterlich und hart, aber jedenfalls als ein Siegender: und das gerade ist es, was am tiefsten und innigsten erheitert, den siegenden Gott neben allen den Ungetümen, die er bekämpft hat, zu sehen. Die Heiterkeit dagegen, welche man bei mittelmäßigen Schriftstellern und kurzangebundenen Denkern mitunter antrifft, macht unsereinen, beim Lesen, elend . . . Im Grunde nämlich giebt es nur Heiterkeit, wo es Sieg giebt; und dies gilt von den Werken wahrer Denker ebensowohl als von jedem Kunstwerk. Mag der Inhalt immer so schrecklich und ernst sein, als das Problem des Daseins eben ist: bedrückend und quälend wird das Werk nur dann wirken, wenn der Halbdenker und der Halbkünstler den Dunst ihres Ungenügens darüber ausgebreitet haben; während dem Menschen nichts Fröhlicheres und Besseres zu Theil werden kann, als einem jener Siegreichen nahe zu sein, die, weil sie das Tiefste gedacht, gerade das Lebendigste lieben müssen und als Weise sich am Ende zum Schönen neigen." [1])

Nietzsche vergleicht Schopenhauer mit Montaigne und mit Goethe. Schopenhauer hat mit Montaigne den Freimut und die Redlichkeit gemein; er ist wie Montaigne „der Stoff seines Buches". „Die meisten Bücher," äußerte er einmal zu Frauenstädt, „werden wieder vergessen. Bleibenden Eindruck machen nur diejenigen, wo der Autor sich selbst ganz hineingelegt hat. In allen großen Werken ist der Autor selbst ganz wieder zu finden. In meinem Werke stecke ich selbst

[1]) Nietzsche, Schopenhauer als Erzieher, (im ersten Band der sämtlichen Werke, Leipzig 1895), S. 398 ff.

ganz."[1]) Montaigne sagte ebenso: „Ich habe mein Buch nicht mehr gemacht, als mein Buch mich gemacht hat; das Buch besteht aus der gleichen Substanz wie sein Verfasser, ist aus eigener Arbeit entstanden, ein Glied meines Lebens und nicht wie andere Bücher aus dritter, fremder Arbeit, zu drittem, fremdem Zwecke geschrieben."[2]) Schopenhauer kann mit Montaigne noch hinsichtlich eines anderen Zuges seines Geistes verglichen werden; beide haben eine eigene Art, eine allgemeine Wahrheit auszusprechen, sie aus der Gesamtheit einer Beweisführung loszulösen und ihr so einen selbständigen, vom System, zu dem sie gehört, unabhängigen Wert zu geben. Dadurch gehört Schopenhauer — wie Montaigne — zur Schule aller großen Moralisten.

Schopenhauer erinnert mit seinem periodischen Stil an Goethe: Die periodische Schreibweise ist ja überhaupt ein wesentlich deutscher Zug. Während z. B. das Französische eine analytische, zergliedernde Sprache ist, mit Vorliebe einfache Ideen nebeneinander stellt und, wenn sie eine Idee einer andern unterordnet, die Unterordnung selten über die zweite Stufe hinausgehen läßt, ist das Deutsche recht eigentlich eine synthetische, zusammensetzende, unterordnende Sprache. Es stellt gern einen Gedanken in seiner ganzen Verwicklung dar und deutet durch den Satzbau selber die Bestandteile an, aus denen der Gedanke sich zusammensetzt. Die mannigfaltigen Bindewörter, über die es verfügt, erleichtern ihm dies. Die Gefahr des periodischen Stils, der selbst große deutsche Schriftsteller nicht entgangen sind, beruht erstlich in der Dunkelheit, die aus einer ungenauen Unterordnung entsteht, in der die Abteilungen des Satzes nicht genau den logischen Abteilungen des Gedankens entsprechen, und zweitens in der Versuchung, in welche der Schreibende gerät, alles

[1]) Grisebach, Schopenhauers Gespräche, S. 13.
[2]) Essais, Buch II, Kap. 18.

sagen und die geringsten Nüancen ausdrücken zu wollen. Eine wohl geschaffene Periode ist wie ein wohl eingeteilter Bau; sie hat ihr Haupt- und ihre Nebengebäude. Sie hat auch ihren Rhythmus und nähert sich dadurch dem poetischen Stil. So ist die Goethische und so die Schopenhauersche Periode. Schopenhauers Sätze sind bisweilen lang, lassen sich aber trotzdem leicht und mühelos lesen. Nebensatz fügt sich zu Nebensatz und schlingt sich zwanglos, in natürlicher Weise um den Hauptsatz; der Zweig pfropft sich auf den Ast, der Ast auf den Stamm, und Luft und Sonne fluten und strahlen klar und hell hindurch. [1])

Schopenhauer hat seine Ansichten über den Stil in einem besonderen Kapitel der „Parerga und Paralipomena" ausgesprochen. Die erste Pflicht des Schriftstellers, meint er, sei, sich verständlich zu machen, und der Philosoph sei, trotz der Schwierigkeit der von ihm behandelten Themata, ebenso wenig von dieser Pflicht entbunden, als der Historiker oder der Romanschreiber. Zu welchem andern Zwecke greift er denn zur Feder, als die andern für sein Denken zu gewinnen, und wie kann er sie dafür gewinnen, wenn er sich von vornherein mit einem Wall von Dunkelheit umgibt? „Dunkelheit und Undeutlichkeit des Ausdrucks ist allemal und überall ein sehr schlimmes Zeichen. Denn in neunundneunzig Fällen unter hundert rührt sie her von der Undeutlichkeit des Gedankens, welche selbst wiederum fast immer aus einem ursprünglichen Mißverhältnis, Inkonsistenz und also Unrichtigkeit desselben entspringt. Wenn in einem Kopfe ein wichtiger Gedanke

[1]) Als Beispiel könnte man den Satz in der Einleitung zum „Willen in der Natur" anführen, der mit den Worten beginnt: „Die nun hier anzuführenden fremden und empirischen Bestätigungen . ."; er zählt über fünfzig Zeilen, und es herrscht in ihm nicht die geringste Dunkelheit; vgl. auch die oben auf S. 176 zitierte Stelle aus der „Welt als Wille und Vorstellung."

auffteigt, ſtrebt er ſchon nach der Deutlichkeit und wird ſie bald erreichen: das deutlich Gedachte aber findet leicht ſeinen angemeſſenen Ausdruck. Was ein Menſch zu denken vermag, läßt ſich auch allemal in klaren, faßlichen und unzweideutigen Worten ausdrücken. Die, welche ſchwierige, dunkele, verflochtene, zweideutige Reden zuſammenſetzen, wiſſen ganz gewiß nicht recht, was ſie ſagen wollen, ſondern haben nur ein dumpfes, nach einem Gedanken erſt ringendes Bewußtſein davon; oft aber auch wollen ſie ſich ſelber und Andern verbergen, daß ſie eigentlich nichts zu ſagen haben."[1])

Eine Sprache iſt ein Kunſtwerk, und als Künſtler muß man ſie handhaben. Sie iſt ein Nationalgut, ein Erbe der Ahnen; voller Ehrfurcht muß man an ſie herantreten und vorſichtig mit ihr umgehen. Auf den Stil verwandte Sorgfalt war die Tugend der Alten; ſoll doch Plato den Eingang ſeiner „Republik" ſiebenmal geſchrieben haben. Franzoſen und Engländer haben darin den Alten nachgeeifert; der Deutſche hingegen zeigt nach Schopenhauer zumeiſt dieſelbe „Nachläſſigkeit und Schlumperei" in ſeinem Anzug wie in ſeiner Sprache. „Ein heutzutage in Deutſchland einheimiſcher Fehler des Stils iſt die Subjektivität desſelben. Sie beſteht darin, daß es dem Schreiber genügt, ſelbſt zu wiſſen, was er meint und will; der Leſer mag ſehen, wie auch er dahinter komme. Unbekümmert um dieſen, ſchreibt er eben, als ob er einen Monolog hielte, während es denn doch ein Dialog ſein ſollte, und zwar einer, in welchem man ſich um ſo deutlicher auszudrücken hat, als man die Fragen des Andern nicht vernimmt. Eben dieſerhalb nun alſo ſoll der Stil nicht ſubjektiv, ſondern objektiv ſein; wozu es nötig iſt, die Worte ſo zu ſtellen, daß ſie den Leſer geradezu zwingen, genau das Selbe zu denken, was der Autor gedacht hat. Dies wird

[1]) Parerga und Paralipomena, zweiter Teil, Kap. 23; Über Schriftſtellerei und Stil, § 283.

aber nur dann zu stande kommen, wenn der Autor stets eingedenk war, daß die Gedanken insofern das Gesetz der Schwere befolgen, als sie den Weg vom Kopfe auf das Papier viel leichter, als den vom Papier zum Kopfe zurücklegen."[1])

Was die Sprache für eine Nation, ist der Stil für den denkenden Menschen. „Der Stil ist die Physiognomie des Geistes. Sie ist untrüglicher als die des Leibes. Fremden Stil nachahmen heißt eine Maske tragen. Wäre diese auch noch so schön, so wird sie, durch das Lebloſe, bald insipid und unerträglich; so daß selbst das häßlichste lebendige Gesicht besser ist."[2]) Der Stil oder die Stillosigkeit sind nur das äußere Kennzeichen eines Originalgenies oder eines banalen Kopfes. „Man werfe das Buch weg, bei dem man merkt, daß man in eine dunklere Region gerät, als die eigene ist, es sei denn, daß man bloß Thatsachen, nicht Gedanken aus ihm zu empfangen habe. Außerdem aber wird nur der Schriftsteller uns Gewinn bringen, dessen Verstehen schärfer und deutlicher ist, als das eigene, der unser Denken beschleunigt, nicht es hemmt, wie der stumpfe Kopf, der den Krötengang seines Denkens mitzumachen uns nötigen will; also jener, mit dessen Kopfe einstweilen zu denken, uns fühlbare Erleichterung und Förderung gewährt, bei dem wir uns getragen fühlen, wohin wir allein nicht gelangen können. Goethe sagte mir einmal, daß, wenn er eine Seite im Kant lese, ihm zu Mute würde, als träte er in ein helles Zimmer. Die schlechten Köpfe sind es nicht bloß dadurch, daß sie schief sind und mithin falsch urteilen, sondern zunächst durch die Undeutlichkeit ihres gesamten Denkens, als welches dem Sehen durch ein schlechtes Fernrohr, in welchem alle Umrisse undeutlich und wie ver-

[1]) A. a. O., § 285.
[2]) A. a. O., § 282.

wischt erscheinen und die verschiedenen Gegenstände ineinander laufen, zu vergleichen ist."[1])

Die Anzahl der lesenswerten Bücher ist sehr klein. Schopenhauer war kein Gelehrter; sogar in demjenigen seiner Werke, für das er die meisten Spezialforschungen anstellte, dem „Willen in der Natur", würde der Naturforscher unschwer ungenaue Tatsachen auffinden. Er war auch nicht wie Goethe einer jener Menschen, die „alles gelesen haben". Aber seine Autoren gehörten zu denen, die man immer wieder liest; es waren seine lieben Freunde, mit denen er sich des Nachmittags unterhielt, wenn er den Vormittag der eigenen, persönlichen Arbeit gewidmet hatte: zunächst Goethe, dann Shakespeare, Calderon und die französischen Moralisten, ohne von Kant und Plato zu reden, an denen seine Philosophie sich emporrankte. „Lesen," sagte er, „ist ein bloßes Surrogat des eigenen Denkens. Man läßt dabei seine Gedanken von einem Andern am Gängelbande führen. Zudem taugen viele Bücher bloß, zu zeigen, wie viel Irrwege es giebt und wie arg man sich verlaufen könnte, wenn man von ihnen sich leiten ließe. Lesen soll man nur dann, wann die Quelle der eigenen Gedanken stockt; was auch beim besten Kopfe oft genug der Fall sein wird. Hingegen den eigenen, urkräftigen Gedanken verscheuchen, um ein Buch zur Hand zu nehmen, ist Sünde wider den heiligen Geist. Man gleicht alsdann dem, der aus der freien Natur flieht, um ein Herbarium zu besehen, oder um schöne Gegenden im Kupferstiche zu betrachten."[2])

Die Dichter und Moralisten, deren Lektüre Schopenhauer empfiehlt und die man auch als seine eigenen Vorbilder betrachten kann, gehören zu der Klasse von Schriftstellern, die er

---

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, Ergänzungen zum ersten Buch, Kap. 15.

[2]) Parerga und Paralipomena, zweiter Band, Kap. 22, (Selbstdenken.), § 260, 261.

objektiv oder auch naiv nennt und die bloß danach streben, die Natur richtig zu verdolmetschen. Ihre Ausdrucksweise ist dermaßen richtig, daß der Leser mit ihren Augen zu sehen vermeint. „Die Naivität", sagt Schopenhauer, „ist das Ehrenkleid des Genies, wie Nacktheit dasjenige der Schönheit."[1]) Die Naivität wirft allen falschen Schmuck von sich, der nur dazu da ist, die Magerkeit des Gedankens zu verschleiern oder den mangelnden Gedanken zu ersetzen. Er selbst gehört zu diesen Naiven. Er läßt nur eine Schmuckart zu, das Bild. Für ihn ist eigentlich auch das Bild gar kein Schmuck, denn da jede Beobachtung auf einer Anschauung, d. h. auf dem unmittelbaren Anblick einer Sache beruht, so heißt einen Gedanken im Bilde wiedergeben bloß, ihn auf seinen Ursprung zurückführen. „Alles Urdenken geschieht in Bildern, darum ist die Phantasie ein so notwendiges Werkzeug desselben, und werden phantasielose Köpfe nie etwas Großes leisten, es sei denn in der Mathematik. Hingegen bloß abstrakte Gedanken, die keinen anschaulichen Kern haben, gleichen Wolkengebilden ohne Realität. Selbst Schrift und Rede, sei sie Lehre oder Gedicht, hat zum letzten Zweck, den Leser zu derselben anschaulichen Erkenntnis hinzuleiten, von welcher der Verfasser ausging."[2])

Schopenhauer verwirft die hohle Abstraktion nicht nur im Namen des philosophischen Geistes, sondern auch im Namen der Kunst des Schreibens, deren erste Regel darin besteht, dem Leser nur ein Ding auf einmal vor Augen zu führen, und zwar in möglichst packender Form. Er selber denkt und spricht in Bildern. Das Bild tritt bei ihm oft mitten in einer strengen Beweisführung und fast stets am Ende auf. Wenn es den Gedanken nicht begleitet, so vollendet es ihn. Mitunter ent-

[1]) Kap. 23, (Über Schriftstellerei und Stil), § 283.

[2]) Die Welt als Wille und Vorstellung, Ergänzungen zum ersten Buche, Kap. 7.

wickelt es sich zu einem Gleichnis und schließt eine philosophische Erörterung mit einem poetischen Ausblick ab.

Hier nur ein einziges Beispiel: Da all unser Wissen aus Erscheinungen besteht, kann man sich wohl fragen, ob nicht unser Leben eigentlich nur ein langer Traum sei. Kant antwortet: „Der Zusammenhang der Vorstellungen unter sich nach dem Gesetze der Kausalität unterscheidet das Leben vom Traum." Schopenhauer wendet dagegen ein: „Aber auch in einem Traum kann alles einzelne zusammenhängen, und dieser kausale Zusammenhang bricht bloß in dem Augenblicke ab, in dem man vom Schlaf zum Wachen übergeht, d. h. wenn man vom kurzen Traum zum langen Traum, der das Leben ist, übergeht, und er schließt mit den Worten:

„Das Leben und die Träume sind Blätter eines und des nämlichen Buches. Das Lesen im Zusammenhang heißt wirkliches Leben. Wenn aber die jedesmalige Lesestunde (der Tag) zu Ende und die Erholungszeit gekommen ist, so blättern wir oft noch müßig und schlagen, ohne Ordnung und Zusammenhang, bald hier, bald dort ein Blatt auf; oft ist es ein schon oft gelesenes, oft ein noch unbekanntes, aber immer aus demselben Buche. So ein einzeln gelesenes Blatt ist zwar außer Zusammenhang mit der folgerechten Durchlesung, doch steht es hierdurch nicht so gar sehr hinter dieser zurück, wenn man bedenkt, daß auch das Ganze der folgerechten Lektüre ebenso aus dem Stegreif anhebt und endigt und sonach nur als ein größeres einzelnes Blatt anzusehen ist."[1])

In derartigen Stellen durchweht Schopenhauer der Geist Platos, des ersten Meisters, der ihm in seiner Jugend erschien, noch ehe er zu Kant in ein innigeres Verhältnis getreten war. Dadurch daß er die philosophische Forschung zur genauen Beobachtung, zur gewissenhaften Prüfung des Tatsächlichen, zur

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, erstes Buch, § 5.

straffen, klaren Beweisführung sowie zur Sorgfalt des Ausdrucks und Achtung des Lesers zurückführte, in einem Wort, dadurch, daß er wieder das Band zwischen Philosophie und Literatur knüpfte, hat Schopenhauer dem deutschen Denken einen unermeßlichen Dienst erwiesen. Man muß ein paar Seiten von Hegel gelesen haben, um sich ein Bild von der Barbarei und Verwilderung, zu der Nichtachtung der Sprache führen kann, zu verschaffen. Von August Comte, dem Begründer des Positivismus, hat man sagen können, daß er schlecht schrieb, obgleich er ein großer Denker war; aber als Schriftsteller ist Comte neben Hegel ein Gott. Welches Los auch die Zukunft der Philosophie Schopenhauers bescheiden mag, sein Ruhmestitel als Reformator der philosophischen Sprache wird unvergänglich sein. Er hat gezeigt, daß man klar und verständlich schreiben kann, ohne dadurch der Tiefe des Gedankens Eintrag zu tun. Es wird ja sicherlich stets eine gewisse Art der Klarheit und Verständlichkeit geben, die das Zeichen oberflächlichen Denkens ist; aber es gibt auch einen Grad der Dunkelheit und Unverständlichkeit, der jede Tiefe des Denkens ausschließt. Nach Schopenhauer sind in Deutschland noch gar manche mehr oder minder zugängliche Philosophen erstanden, und Schopenhauers eigener Schüler, Bahnsen, gehört zu ihnen; aber völlig unverständlich zu sein, ist wenigstens nicht mehr erlaubt gewesen.

Zweiunddreißigstes Kapitel.

Die Nachfolger.

Julius Bahnsen ist vielleicht Schopenhauers originellster Jünger gewesen. Seinen Pessimismus hat er aus der Lektüre seines Meisters, sowie aus den harten Erfahrungen seines eigenen Lebens geschöpft. Im Jahre 1830 zu Tondern in Schleswig geboren, studierte er in Kiel und Tübingen, wurde dann Lehrer am Gymnasium zu Anklam und kam später als Oberlehrer an die höhere Bürgerschule zu Lauenburg, „im hintersten Winkel von Hinterpommern". Der einzige Ehrgeiz seines Lebens, Schopenhauers Philosophie von einem Universitätskatheder herab lehren zu dürfen, verwirklichte sich nicht. Sein bestes Werk sind die 1867 zu Leipzig in zwei Bänden erschienenen „Beiträge zur Charakterologie mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen". Es sind Theophrasts und La Bruyères „Charaktere" unter anspruchsvollerem Titel, auf neuer Grundlage und in wissenschaftlicherer Beweisführungsform. Wie das Werk des deutschen Moralisten sich aber von denen des Griechen und des Franzosen unendlich durch seine philosophische Tiefe unterscheidet, so bleibt es anderseits weit hinter jenen an stilistischer Abrundung und plastischer Herausarbeitung der Charaktere zurück. Bahnsen war sich dessen wohl bewußt. Er hätte, sagt er in der Vorrede, es wohl besser machen können, wenn er nicht der Sklave des täglichen Brotes gewesen wäre. Sein Stil ist äußerst weitschweifig, oft dunkel, mitunter geziert und gesucht und zudem mit Fremd-

wörtern gespickt. Sein letztes, gleichfalls aus zwei Bänden bestehendes Werk, dessen zweiter Band erst nach seinem Tode erschien, ist dunkel, sogar im Titel: „Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt, Prinzip und Einzelbewahrung der Realdialektik" (Leipzig, 1880/82). Bahnsen legte diesem Buche, mit dem er eine neue Wissenschaft, die „Realdialektik", begründen wollte, eine große Bedeutung bei. Im Gegensatz zu der gewöhnlichen Dialektik, welche die Widersprüche aufzulösen und in einer höheren Wahrheit zu versöhnen sucht, läßt die sich allein auf die Erfahrung gründende und sich eng an die Wirklichkeit anschließende Realdialektik überall den unvermeidlichen, unausweichbaren, den Dingen anhängenden und sich in allen Erscheinungsarten betätigenden Widerspruch hervortreten. Ein tiefer Riß durchzieht das All: die Wissenschaft vermag ihn nur zu konstatieren, und keine Beweisführung wird ihn jemals aus der Welt schaffen. Bahnsen läßt nicht einmal der unabläßig von entgegengesetzten Kräften hin und her gezerrten Welt und Menschheit die Hoffnung, sich einmal im Nichts ausruhen zu dürfen. „Ein sich verneinender Wille" erscheint ihm als unsinnig. Der Mensch will; er leidet am Willen; er weiß es, und trotzdem kann er nicht umhin, weiter zu wollen. Die Welt braucht nicht zu endigen; jeden Augenblick trägt sie ihr Ende in sich; ihr Ende ist ihr Leiden, von dem keine Ewigkeit sie befreien wird.[1]) Was trotz der von genialen Gedankenblitzen durchzuckten Dunkelheit seines Stils von Bahnsen bleibt, sind die pädagogischen Exkurse seiner „Charakterologie". Denn dieser Apostel der Verzweiflung war ein echter Pädagoge, voll gesunden Menschenverstandes in den einfachen, praktischen Dingen und peinlich in der Erfüllung seiner geringsten Pflichten. Die Aufgabe

[1]) Vgl. besonders das letzte Kapitel, Die Eschatologie der Realdialektik.

des öffentlichen Unterrichtswesens sowie jeder Erziehung besteht nach ihm in der Erweckung der Individualität des Schülers, im Anspornen seiner Intelligenz und in der Heranziehung seiner Vernunft; die schlimmste Methode ist die, welche sich darauf beschränkt, das Gedächtnis mit totem Wissenskram vollzupfropfen, und welche die Examina als Kontrolle benutzt; denn in dieser Methode „werden die Köpfe als Töpfe behandelt, und das Resultat sind Tröpfe". Wie man auf allen großen Landstraßen Touristen findet, die das, was sie sehen, mit dem vergleichen, was sie in ihrem Bädeker gelesen haben, so ist nach Bahnsen auch unsere Erfahrung zumeist nur eine Vergleichung dessen, was man uns gelehrt hat, mit dem, was uns das Leben bietet, und viele Leute begnügen sich damit, ewig ihren Führer noch einmal durchzulesen.[1]) Bahnsen starb, von der Liebe seiner Schüler und der Achtung seiner Mitbürger umgeben, im Jahre 1881 zu Lauenburg; der beste Teil seines Einflusses war die Tätigkeit, die er in seiner unmittelbaren Umgebung ausübte.[2])

Bahnsen stellt mit Frauenstädt die reine Schopenhauersche Überlieferung dar. Eduard von Hartmann hingegen strebt die beiden feindlichen Brüder, Schopenhauer und Hegel, den Theoretiker des Willens und den der Idee, miteinander zu versöhnen, und nach Schellings Beispiel ersinnt er eine neue

---

[1]) Vgl. Charakterologie, erster Band, Kap. 13.

[2]) Bahnsen hat seine Lehre auf die Tragödie angewandt: Ein in sich selbst zerteilter, d. h. zwischen zwei miteinander unversöhnbaren Pflichten geteilter Wille ist tragisch; und so ist auch der Kern des menschlichen Lebens beschaffen. Der Humor macht das Tragische zum Gespött; er scheidet die Ironie der Dinge aus und entblößt sie für einen Augenblick ihres Herzeleids und ihrer Bitterkeit: dies ist die Befreiung. (Vgl. Bahnsens Werkchen: ‚Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen', Leipzig 1877.)

Lehre der Identität, nach der die beiden entgegengesetzten Glieder sich in einer höheren Einheit verschmelzen und verklären müssen.[1])

Schopenhauer hatte den Verstand dem Willen untergeordnet und ihn sogar zu einem Geschöpfe des Willens gemacht. Aber jede gewollte Handlung, meint Eduard von Hartmann, hat einen Zweck, und dieser Zweck kann nur durch einen Begriff ausgedrückt werden. „Die Selbstbeobachtung kann uns jeden Augenblick von neuem darüber belehren, daß das Gewollte vor erlangter Verwirklichung nichts anderes als Vorstellung sei. Aber die Natürlichkeit und Selbstverständlichkeit dieses Verhältnisses zwischen Wille und Vorstellung (als den beiden Polen, um die sich das gesamte Geistesleben dreht), und die Unmöglichkeit, irgend einen Ersatz für die Vorstellung als Willensinhalt (d. h. als immaterielle, noch nicht real seiende Bestimmtheit des Wollens) ausfindig zu machen, zwingen uns auch zu der Annahme, daß *aller* Willensinhalt Vorstellung sei, *gleichviel* ob es sich um Wille und Vorstellung als bewußte oder unbewußte handelt. *So weit* man Willen supponirt, *gerade so weit* muß man Vorstellung als dessen bestimmenden, ihn von andern unterscheidenden Inhalt voraussetzen."[2]) Der Wille ist also von dem Verstand untrennbar, die beiden Fähigkeiten gehen Hand in Hand miteinander; sie beide bilden die wesentlichen Attribute des Unbewußten, und das Unbewußte ist das Prinzip des Weltalls.

---

[1]) Eduard von Hartmann hat Bahnsens Philosophie vom Standpunkt seines eigenen Systems aus bekämpft und die „Realdialektik", besonders in den „Philosophischen Monatsheften" (1881, Band XVII, S. 227—260), kritisiert, worauf Bahnsen in der Vorrede seines zweiten Bandes geantwortet hat.

[2]) *Philosophie des Unbewußten*, zehnte Auflage. Leipzig 1890, erster Teil, Abschnitt A, viertes Kapitel.

Das Unbewußte denkt und will in uns; es ist zeitlos, und in ihm ist der Weltprozeß von vornherein schon bestimmt bis auf das kleinste Pünktchen auf dem J. „Das Unbewußte gleicht dem Komponisten, der mit den Stimmen seiner Komposition beladen ins Orchester tritt und sie an die Musiker verteilt. Da steht's vorher geschrieben, was sie spielen werden und was vor dem Ohr des Publikums sich in der Zeit zu ereignen scheint. Der einzige Unterschied ist, daß jene Musiker wenigstens falsch spielen k ö n n e n, uns aber im großen Weltkonzerte dies Vergnügen nicht freigegeben ist, da uns das Unbewußte nicht bloß die Stimmen vorhält, sondern wir selber sozusagen das Instrument sind, auf welchem es sie herunterspielt." So lenkt das Unbewußte alle Wesen einem bestimmten Ziele zu, und zwar eben so sicher und genau, als es eine Vorsehung tun könnte, die sich über die von ihr gebrauchten Mittel und von ihr in Bewegung gesetzten Triebfedern Rechenschaft ablegen würde. Das Unbewußte kennt keine Müdigkeit, keine Krankheit; es zaudert nie und irrt sich nie; es ist die absolute Weisheit. Unter allen Welten, die sein Denken umfaßte, hat es die bestmögliche Welt geschaffen; aber diese Welt ist, so wie sie ist, noch schlecht; sie muß verschwinden, und es wäre besser, wenn sie nie gewesen wäre.

So scheint Eduard von Hartmann, nachdem er Hegel und Schopenhauer miteinander zu versöhnen versucht hat, auch noch Schopenhauer mit Leibniz in Übereinstimmung bringen zu wollen. Er erklärt uns jedoch nicht, warum das Unbewußte nicht in sich selber seine Schöpfungsgelüste unterdrückt habe und warum es nicht tief in ewiger Ruhe geblieben sei, wenn es sah, daß die Welt, die es erschuf, nur schlecht sein konnte, und sogar wußte, daß es besser wäre, wenn diese Welt gar nicht existierte. Er erklärt uns ebenso wenig und gibt selber zu, es nicht erklären zu können, wie das Bewußtsein aus dem

Unbewußten hervorsteigen kann.[1]) Denn man kann doch nicht bestreiten, daß es einen Augenblick geben müsse, in dem das Bewußtsein in der organischen Welt erscheint. Es muß sogar notwendigerweise darin erscheinen, damit die denkenden Wesen sich der gründlichen Schlechtigkeit der Welt bewußt werden und an der schließlichen Zerstörung derselben mitarbeiten. Hier meint Eduard von Hartmann die letzte von ihm buchstäblich genommene Lösung der Schopenhauerschen Philosophie vervollständigen zu können. Was schadet es, wenn dies oder jenes Einzelwesen dem „Willen zum Leben" entsagt? Die Gattung wird sich ja nichtsdestoweniger in andern Einzelwesen fortpflanzen. Das Entsagen muß universell sein, und dazu müssen alle Völker der Erde so leicht mit einander in Verbindung treten, daß sie gleichzeitig einen gemeinschaftlichen Entschluß fassen können. Über diesen Punkt, dessen Ausführung von der immer sinnreicheren Vervollkommnung und Anwendung der Erfindungen unserer Industrie abhängt, mag die Einbildungskraft sich freien Lauf lassen.[2])

Die menschliche Industrie, die es sich bislang zur Aufgabe gemacht hat, den Planeten immer wohnlicher zu machen, wird sich wohl schwerlich zur Rolle eines Maschinisten hergeben, der die Inszenierung der großen, endgültigen Katastrophe vorbereiten soll. Aber wenn sich durch den unwahrscheinlichsten der Zufälle Eduard von Hartmanns Hypothese dennoch jemals verwirklichen sollte, so wird die Menschheit die einzige erschaffene Gattung gewesen sein, die mittelst gemeinschaftlichen Selbstmords von der Oberfläche des Erdballs verschwunden ist.

Nach Eduard von Hartmann weicht die pessimistische

[1]) Das dritte Kapitel des dritten Teils „Die Entstehung des Bewußtseins" gehört zu den unklarsten des Werkes.

[2]) Vgl. das 14. Kap. des dritten Teils.

Überlieferung immer mehr und mehr vom geraden Wege ab. Friedrich Nietzsche ist, obwohl er sich auf Schopenhauer beruft, doch bloß ein ungetreuer Jünger, und er besaß auch zu viel eigene Originalität, als daß er sich bei der Rolle eines Jüngers hätte beruhigen können. Sein erstes bedeutendes, im Jahre 1872 erschienenes Werk, „Die Geburt der Tragödie", ist unter Schopenhauers Einfluß geschrieben. Es handelt von der griechischen Tragödie, und der zwischen einem solchen Thema und der Lehre, durch die Nietzsche sie zu erklären suchte, bestehende Gegensatz, deutet allein schon auf einen Geist, der vor den kühnsten paradoxen Behauptungen nicht zurückschrecken sollte. Schon der Untertitel, „Griechentum und Pessimismus", ist eine paradoxe Zusammenstellung; denn Nietzsche reiht die beiden Worte nicht nebeneinander, um sie einander entgegenzustellen, sondern um sie zu vereinen. Man darf wohl Nietzsche einräumen, daß die Griechen, wie wir, die tragische Seite des Lebens kannten, da sie ihr ja in unsterblichen Werken Ausdruck verliehen, aber man darf schwerlich annehmen, daß die Kunst für sie nur ein Trostmittel gegen den „Lebensschmerz" gewesen sei: wäre doch das Wort an und für sich schon allein in ihren Augen widersinnig gewesen. Alles, was sie uns hinterlassen haben, ihre Religion, Dichtkunst, Philosophie, ja sogar ihre Baukunst, trägt den Stempel des Optimismus, der den Kern, die Grundlage ihrer Kultur ausmachte, an sich. Sie liebten das Leben, sie genossen es, und ihre Kunst ist nur eine ideale Auffassung des Lebens, die ihnen gestattete, dasselbe noch ein zweites Mal, und zwar edler und reiner zu genießen. Übrigens hatte Nietzsche jedenfalls nie die Absicht, sich bloß unter den Einfluß des griechischen Geistes zu stellen, um ihn unbefangenen Herzens verstehen und beurteilen zu können: solche Unbefangenheit wäre höchstens einem Goethe möglich gewesen. In seinen Schriften spricht er einmal von der glühenden

Liebe, die den Nordländer nach dem Süden treibt. Einem derartigen Triebe gehorchte auch er; aber Griechenland war für ihn bloß eine augenblickliche Zufluchtsstätte, und als er von seiner vermeintlichen Reise heimkehrte, sank er nur um so tiefer in seinen nördlichen Pessimismus zurück.

In seinen folgenden, zum Teil während der lichten Augenblicke seiner langen Krankheit geschriebenen Werken übertreibt Nietzsche den Schopenhauerschen Pessimismus, wandelt dabei aber immer mehr und mehr seine eigenen Pfade. Der „Wille zum Leben", der sich nur erhalten und fortpflanzen will, wird zum „Willen zur Macht", d. h. zum Instinkt der Beherrschung und des Übergriffs, der alles mit seinen Klauen packt, alles verschlingt und alles, was er den in seinem Bereich befindlichen lebenden Wesen entreißt, als sein rechtmäßig erworbenes Gut betrachtet. Gerechtigkeit und Mitleid, die Schopenhauer als die wirksamsten Hilfsmittel gegen das soziale Übel hinstellt, sind für Nietzsche nur greisenhafte Tugenden, gebrechliche Stützen einer Gesellschaft, die ihrem Verfall entgegeneilt, und hemmen sogar das Gesetz der Entwicklung, das die Schwachen opfert, damit die Rasse sich in den Starken rein fortpflanze. Der letzte Ausweg, welcher der erschöpften Menschheit bleibt, wenn sie fortdauern will, besteht in der Erzeugung eines höheren Typus, des „Übermenschen", der eigentlich das sein wird, was die Phantasie sich voreinst unter der Gestalt der Götter vorstellte. So findet die Philosophie Nietzsches ihren Abschluß in einem poetischen Traum: denn es ist kaum wahrscheinlich, daß Nietzsche selber an die Möglichkeit geglaubt hat, durch künstliche Zuchtwahl könne einst aus einer entarteten Menschheit eine höhere Rasse hervorgehen, die sie zu verjüngen vermöchte.

Drei Männer sind nach Nietzsches Ansicht die Erzieher der heutigen Gesellschaft gewesen: Rousseau, Goethe und

Schopenhauer.[1]) Jeder von ihnen hat uns ein bestimmtes Lebensideal hinterlassen, zu dem wir je nach unserer Geistesart emporstreben. Rousseaus Ideal hat das „größte Feuer"; es entflammt die Massen und reizt sie zum Aufstand. Dasjenige Goethes ist nur für wenige gemacht, nämlich für die, „welche beschauliche Naturen im großen Stile sind". Schopenhauers Ideal endlich erheischt unablässige Selbstprüfung; es setzt die Menge in Schrecken und ermattet die Beschaulichen. Rousseaus Mensch steigt den Lauf der Zeiten hinauf in der vermeintlichen Hoffnung, einen nie gewesenen, vollkommenen Zustand wieder zum Leben rufen zu können; bei jeder sozialen Erschütterung regt er sich wie der alte Typhon, der hundertköpfige, unter dem Ätna begrabene Riese. Goethes Mensch hat sein Bild in Faust, der selber ein Kind Rousseaus ist. Faust ist ein Wanderer, der die Zeitläufte der Geschichte und die Bezirke des Erdballs durchzieht. Er durcheilt sie aber nur im Fluge; nichts vermag ihn festzuhalten, sogar Helena nicht. Dann sinkt mit einem Male sein Fittich zurück; er hält an; es ist die Stunde, auf die Mephistopheles wartete. „Wenn der Deutsche aufhört, Faust zu sein, ist keine Gefahr größer als die, daß er ein Philister werde und dem Teufel verfalle — nur himmlische Mächte können ihn hiervon erlösen." Für den Schopenhauerschen Menschen ist Wahrhaftigkeit die höchste Tugend. Er will sich und zugleich das Wesen der Welt erkennen. Er begnügt sich nicht mit dem blendenden Schauspiel der vergänglichen Dinge; er blickt in sein eigenes Inneres, um in der Tiefe seines Bewußtseins das Geheimnis des Lebens zu erlauschen. Und was findet er da? Das allgemeine Streben nach einem unfaßbaren Ideale, denn er weiß, daß sein eigenes Begehren und Leiden das Begehren

[1]) Schopenhauer als Erzieher, (im ersten Band der gesammelten Werke), Seite 424 ff.

und Leiden aller denkenden Geschöpfe sind. Dann nimmt er sich das Wort des Meisters zum Muster: „Ein glückliches Leben ist unmöglich: das höchste, was der Mensch erlangen kann, ist ein heroischer Lebenslauf. Einen solchen führt der, welcher, in irgend einer Art und Angelegenheit, für das Allen irgendwie zu Gute Kommende, mit übergroßen Schwierigkeiten kämpft und am Ende siegt, dabei aber schlecht oder gar nicht belohnt wird."[1])

Um Schopenhauer recht zu verstehen, darf man sich nicht an die mitunter paradoxe Form halten, in die er seine Gedanken kleidet. Hier darf man noch viel weniger als anderswo das Gebäude nach der Fassade beurteilen. Gegen jenen „platten Optimismus", der das Leben hinnimmt, wie es ist, der sich damit zufrieden gibt und dessen letztes Wort, wenn er alle Hüllen von sich wirft, stets nur der nackte Egoismus ist, hegt Schopenhauer heftigen Widerwillen, und ihn zu brandmarken, läßt er keine Gelegenheit unbenutzt. Hat man sich jedoch mit seiner Denkungsart ein wenig vertraut gemacht, so findet man bei ihm die Elemente eines edleren, hochherzigeren, wahrhaft philosophischen Optimismus. Was verlangt er denn eigentlich und welches ist für ihn die echte Form des sittlichen Lebens? Es ist die Verzichtleistung auf den individuellen Willen zum Leben, das Niederlegen der Selbstsucht, das Opfern des Ichs, der freiwillige Tod im geistigen Sinne des Wortes und das ruhige, gefaßte Erwarten des wirklichen Todes; und wird diese Lebensform, um mit Kant zu sprechen, zum allgemeinen Gesetz, was wird dann das Ergebnis sein? Eine Gesellschaft, in der es kein Ich und kein Nicht-Ich mehr gibt, in der jeder sein Los als eng mit dem seiner Mitmenschen verknüpft betrachtet, eine Gesellschaft, deren Mitglieder alle gewissermaßen nur ein gemeinschaft-

[1]) Parerga und Paralipomena, zweiter Teil, § 172.

liches Leben leben werden. Wer möchte eine bessere Welt herbeiwünschen? Doch jene Welt ist nicht, wie Leibniz meint, die existierende; sie ist als letztes Endziel der menschlichen Tätigkeit, Intelligenz und Güte gesetzt, — der Güte, die nach Schopenhauer sogar noch höher steht, als das Genie.

Namenregister.

A.

Achilleus 33.
Aischylos 225, 285.
Alexander (der Große) 124.
Amalie (Herzogin) 18, 23 (2).
Amer 251.
Änesidemus 34.
Änesidemus-Schulze 34, 50, 135.
Anquetil-Düperron 268 (1).
Antinous 206.
Apollo 195, 206, 224 (1).
Ariadne 253.
Arioſto 96.
Ariſtophanes 37, 312.
Ariſtoteles 35, 64 f., 119, 127, 134, 167, 324.
Aſher 50 (1), 322 (4), 332 f., 339.
Atma (Sch.s Pudel) 304 f., 355.
Auguſtinus 133.

B.

Baader 354.
Bahnſen (Julius) 367 ff.
Bachmann (C. F.) 308.
Bacchus 206.
Bädeker 370.
Bähr (Karl) 109, 120 (1), 287, 309 ff., 353 f.
Bartholmèß 344 (1).
Beaumarchais 121.
Beck (Stadtrat) 355 (1).
Becker (Joh. Auguſt) 180 (1), 303 ff., 310 f., 313 (1), 317, 331, 339.
Beethoven 39, 213 (1), 348 (1).
Beneke (Fr. E.) 111 f.
Benzoni (Gräfin) 100.
Berkeley 131, 144.
Bertuch 18.
Blumenbach 34, 107 ff.
Boekh 37.
Böttiger 90.
Brighella 194.
Brockhaus 92 ff., 123, 285, 299, 302, 315.
Bruno (Giordano) 117.
Buddha 13, 341 ff., 355.
Bunſen (Karl Joſias) 37.
Byron 100 f., 196, 264.

C.

Cabanis 117.
Cäcilie (die heilige) 228.
Calderon 21.
Canova 97.
Caracci (Hannibal) 209.
Carteſius ſ. Descartes.
Challemel-Lacour 352.
Chriſtus 124.
Cicero 326.
„Cicisbeo" 56.
Clauren 85.
Comte (Aug.) 362.
Conta (Rat) 56.
Corneille 225.
Correggio 209, 261.

D.

Dante 96.
David (König) 311.
Descartes 66 f., 133, 143, 229.
Diderot 267.
Domitian 1.
Dorguth (Friedrich) 303 f., 330, 339.
Döring (Fr. W.) 28.
v. Doß (Adam) 303 f., 305 ff., 313 f., 330 f., 339, 353.
Düntzer 23 (1), 24 (2).

E.

Eckermann 62, 190.
„Egmont" 301.
Emden (Dr. iur.) 322 (4), 339, 355.
Empedokles 323 f.
Engel (J. J.) 317.
Enghaus (Christine) 350 f.
Epikur 199
Erdmann (Eduard) 334 f.
Eros 254.
Erfch 308.
Ettmüller 345.

F.

Faust 376.
Fernow, 18, 19, 23, 28, 38, 56, 264.
Feuerbach (A. v., Jurist) 55.
Fichte 34, 37, 47 ff., 112, 126, 129 f., 302, 308, 316, 326.
Fichte (Immanuel Hermann) 234.
Fischer, Kuno 38, 350.
Fortlage (Karl) 302 f.
Foucher de Careil 352.
Frauenstädt 38, 50 (1), 55, 308 ff., 311, 316 f., 326, 330, 335 (1), 338 (1), 339, 341, 344 (1), 355, 359, 370.
Friedrich der Große 3.
Frommann 20, 48, 54.

G.

Gall 16.
Gans (Josef) 58 (1), 322 (4).
Gersdorf (E. G.) 288.
Gerstenbergk (Fr. Müller v.) 57 ff.
Gluck 348 (1).
Göbel (Angilbert) 39.
Goedeke 57.
Göschen (Buchhändler) 301.
Goethe 3, 19, 20 ff., 29, 32, 35, 36 f., 50 ff., 53 f., 59, 63, 65, 66 (1), 67, 69 ff., 72 f., 80, 83 f., 86, 90, 96 ff., 100 f., 116 (2), 140, 167, 184, 190 f., 225, 264, 270, 271 (1), 273, 278, 284, 286 f., 301, 320, 332, 340, 348, 358 ff., 363 f., 374 ff.
Gozzi 193.
Gracian (Balthasar) 123, 163.
Grisebach 17, 35, 120 (1), 261 (2), 298.
Gruber 308.
Guccioli-Gamba (Teresa) 100 f.
Gutzkow 50 (1), 291.
Gwinner 17, 35, 111 (3), 261, (2), 315, 337, 339, 354 f.

H.

Haller 110.
Hamel (Julius) 349 f.
Hamlet 57.
Hartmann (E. v.) 241, 370 ff.
Häser 99.
Hebbel (Friedrich) 350 ff..
Heeren 34.
Hegel 41, 47 ff., 76 f., 107, 109 ff., 111 ff., 120 (1), 122, 124 ff., 129, 130, 135, 219 ff., 271, 286, 297, 301 f., 308, 311 ff., 326, 334 f., 346, 367, 370, 372.
Helena 376.
Hell (Th.) 87.
Helmholtz 70, 74 (1).
Helvetius 263.
Herbart 49, 308, 316.
Herder 51, 53, 220 (1), 268 (1).
Herkules 206.
Hermes Trismegistes 249.
Herodot 221.
Herwegh 345 f.
Hiob 323.
Heun (Karl) 85.
Holtei (Karl v.) 106 (1), 118.
Homer 33.
Horaz 38.
Hornstein (R. v.) 100 f., 348 (1).
Hume 117, 131.

I.

Jokaste 140.
„Iphigenie" 301.
„Isolde" 347.
Ixion 199.

J (=Jod).

Jakobs (Fr.) 28.
Jehovah 311 f., 322.

Jenisch (Senator) 14.
Johannes (Apostel) 305.
Johnson (Samuel) 225.
Jordan (W.) 351 f.
Julia 252.
Jupiter 554.

K.

Kant 34 ff., 40, 44 (2), 47 f., 52, 78, 92, 106 f., 110, 122 f., 125 ff., 139, 141, 145, 147, 153, 167, 169, 175, 178, 184, 192, 219, 220 (1), 231, 249, 267 ff., 275, 289, 292 f., 296, 311, 318, 320, 324 f., 328 f., 334, 336, 340, 346, 350, 363 f., 366, 377.
Keil (Hofrat) 123.
Keller (Gottfried) 345.
Kilzer (August) 331.
Kind 87.
Kircher (Pater) 65 f.
Knebel 50, 184.
„Kohelet" 238.
Kolombine 194.
Kopernikus 128.
Kotzebue 55.
Kügelgen (Gerhard v.) 38.
Kuh (Emil) 350.
Kuhn 87.
Kupido 253.

L.

La Bruyère 368.
Lachmann 37.
Lamarck 271.
Lamartine 274.
Langbein 87.
Laun (Friedrich) s. Fr. A. Schulze.
Leibniz 43, 274, 372, 378.
Lenbach 39, 348.
Leopardi 307.
Leonardo da Vinci 103.
Lessing 247, 358.
Lichtenberg 108, 124.
Lichtenstein 109, 110.
Lindner (Ernst Otto) 332, 334, 339, 353 (1)
Liszt, 345 f.
Lindenfeld (Baron v.) 89, 92.
Locke 79.
„Lohengrin" 345.
Lola Montez 316.
Ludecus (Rätin) 54 f.
Lunteschütz 349 f.

M.

Maja 259 f.
Majer (Friedrich) 268.
Malebranche 67 f., 144.
Marquet (Jungfer) 121 (1).
Marsyas 224 (1).
Memnon 267.
Mendelssohn (Felix) 348 (1).
Mephistopheles 134, 376.
Mercier 11.
Merkur 354.
Mertens-Schaafhusen (Sibylle) 278 f., 283 f.
Metrodoros 316.
Meyer (Johann, Heinrich) 19 f., 23.
Mitscherlich 120 (1).
Montaigne 164 f., 358 ff.
Moses 208.
Mozart 348.
Muhl (Abraham) 105 f.
Müller (Fr. v. Gerstenbergk) 57 ff.
Müller (Friedrich, Kanzler) 57 (1).
Münchhausen (Freiherr von) 149 (1).

N.

Napoleon 41.
Nemesis 259.
Neptun 354.
Newton 61 (1), 68 f., 74—78, 167.
Ney (Elisabeth) 353.
„Nibelungen" 345 ff., 351.
Nietzsche (Friedrich) 306 (1), 357 ff., 374—377.

O.

Ödipus 140.
Ossann (Friedrich) 55, 111, 113 f., 280.
Oxenford (John) 332.

P.

Pantalone 194.
Passow 32 f.
Petrarka 95, 253.

Platen 85.
Plato 34—37, 40, 43, 127, 131, 167, 178, 185, 192 ff., 219 ff., 244, 267 ff., 320, 323, 327, 362, 364, 366.
Plotinus 274.
Pogwisch (Ottilie von) 96, 98 f., 278, 283.
Pouſſin 209.
„Prometheus" 285.

Q.

Quandt (Joh. Gottlob) 85 f., 99.

R.

Radius (Juſtus) 77 (1).
Raphael 103, 228, 261.
Regis 144 (1).
Reichardt 348 (1).
Renan 33.
Ribot (Th.) 246 (3).
Riemer 54.
Romeo 252.
Roſſini 348.
Rouſſeau 91, 375 f.
Ruhl (Sigismund Ludwig) 38, 86.
Runge (Inſtitutsvorſteher) 10.

S.

Salomo 323.
Sand (George) 78.
Saturn 354.
Schelling 47 ff., 126, 129 f., 302, 308, 326, 334, 341, 370.
Schemann 268 (1).
Schiller 19 (1), 51, 53, 115, 196, 225.
Schilling (Guſtav) 85.
Schlegel 21.
Schleiermacher 37, 49.
Schlüter (R.) 313.
Schnepp (Margarethe) 304, 355.
Schopenhauer (Adele) 6, 18, 25, 55, 59, 96—102, 104 f., 106 (1), 111 (3), 116, 277 ff.
Schopenhauer (Heinrich Floris) 2 ff., 6, 8, 14, 16, 17, 53, 348 (1).
Schopenhauer (Johanna, geb. Troſiener 3 ff., 9, 17 ff., 20 ff., 29 ff., 29 ff., 37, 39, 47, 51, 53—59, 89 f., 105, 106 (1), 116, 139, 216, 277 ff.
Schubert 348 (1).
Schulze (Gottlob Ernſt) 35, 39.
Schulze (Ernſt) 37.
Schulze (Friedrich Auguſt) 85, 90 (1).
Schwanthaler 286 f.
Scott (Walter) 184.
Shakeſpeare 90, 167, 225, 309, 320, 364.
Sibylle 127.
Sokrates 127, 205, 251, 323, 327.
Sophokles 140, 225.
Southey 184.
Spinoza 35, 229, 309, 325.
Streckfuß 87.
Swift 184.

T.

Taillandier (Saint-René) 344 (1).
Talma 11.
„Tannhäuſer" 345.
Tartaglia 194.
Taſſo 96.
Tereſa 101.
Theophraſt 316, 368.
Theſeus 253.
Thierſch 37.
Thorwaldſen 97.
Thyeſtes 259.
Tieck (Ludwig) 118.
Titus 1.
Tizian 103.
„Triſtan" 347.
Troſiener (Johanna Henriette) ſ. Schopenhauer (Johanna).
Typhon 376.

U.

„Upaniſchaden" (die) 268.
Uranus 354.

V.

Vauvenargues 163, 331.
Vergil 353.
Verres 326.
Veſpaſian 1.

Volkelt (Johannes) 111 (4), 181 (2).
Volta 184.
Voltaire 39, 184, 309.
Vulpius (Christiane) 19.

W.

Wagner (Richard) 39 (1), 213, 345 ff.
Weber (Komponist) 84, 348 (1).
Weigelt (Georg) 333 f.
Wieland 18, 37, 40, 51, 53, 184, 340.
Wille (Dr. François) 345.
Willeme (Marianne) 60.
Winckelmann 23, 208 f.
Wittgenstein (Fürst v.) 309.
Wolf (C.) 43.
Wolf (Fr. A.) 37, 264.
Wordsworth 184.

X.

Xanthippe 251.
Xenophon 205.

Verlag von **Carl Reißner** in **Dresden.**

Woher und Wohin?

Gesammelte Aufsätze

von

Robert Franceschini.

Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Ernst Mach
und einer biographischen Einleitung von Adolf Gelber.

Ein Band in gross 8° (482 Seiten) geheftet 5 Mark, gebunden 6 Mark.

Am 5. Mai 1901 starb der Wiener Feuilletonist Robert Franceschini nach kurzer Krankheit, kaum neunundvierzig Jahre alt, auf der Höhe seiner fruchtbaren literarischen Tätigkeit. Da er zudem noch ein sehr liebenswürdiges, heiter-geselliges Naturell besaß, hinterließ er eine große Schaar von Freunden, die nicht bloß den Verlust eines begabten und kenntnisreichen Schriftstellers, sondern auch den eines gemütreichen Menschen in seinem Tode beklagten. Dieser Freundesliebe ist die vorliegende Sammlung seiner Feuilletons zu verdanken. Sie ist mehr als bloß ein Werk pietätvollen Andenkens; in Wahrheit: ein rechtes Volksbuch wissenschaftlichen Denkens, das einen Platz in jeder öffentlichen Bibliothek verdient. Franceschini war ursprünglich Mediziner; Krankheit und widrige Verhältnisse verhinderten ihn, Arzt von Beruf zu werden. Aber aus reinster Leidenschaft zur Wissenschaft, bloß um das „Glück des Wissens" zu genießen, erwarb er sich in der Muße, die ihm eine kleine Beamtenstellung ließ, umfassende und gründliche Kenntnisse in den Naturwissenschaften und der Philosophie. Der Trieb zur literarischen Mitteilung und Darstellung erwachte — zu seinem Glück — erst spät in ihm, als er schon eine Art von Polyhistor geworden war. Ernst Mach nennt ihn geradezu eine „echte Gelehrten- und Forschernatur" — und das Wort wiegt schwer aus diesem Munde. Allgemeine Zeitung (München).

Freiburger Ferienkurse für Ausländer.

Für die Freiburger Ferienkurse (25. Juli bis 24. August 1930) melde ich mich hiermit an.

Die Kursgebühr habe ich eingesandt.

Wohnung bestelle ich beim Städt. Verkehrsamt Freiburg i. Br. (Rotteckplatz).

Ort: ..... Datum: .....

Name: .....

(Deutliche Unterschrift mit Angabe der derzeitigen Anschrift.)

Postkarte

Universitätssekretariat

Freiburg i. Br.

Universität

University of
Connecticut
Libraries